شرح مقاصد تفتازانی

٨٤٧

ذللهم كله توفى بها قبل الآ اذا كان المستثنى عدد ا تاما

وكان قصدهم بذلك الاستظهار تشبيه لعدد [illegible] فى اثبات

كونه وجوده ابدا تاما بانه بلغ من التدرة

حد الشذوذ

نهايه

قال النبى عليه السلام ذاق طعم الايمان من رضى [illegible]

قال النبى عم لا يؤمن احدكم حتى اكون احب اليه من والده [illegible]

اى لا يثبت ايمان احدكم

قيل لابى الدرداء رض قد احترقت دارك [illegible]

قال ما كان الله ليفعل ذلك فقيل ذلك ثلثا فقال [illegible]

فقال يا ابا الدرداء ان النار حيث ودنت من [illegible]

فقيل له ما تدرى اى قولك اعجب قال انى سمعت [illegible]

هؤلاء الكلمات فى ليل او نهار لم يضره شئ [illegible]

لا اله الا انت عليك توكلت وانت رب العرش [illegible]

العلى العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ [illegible]

وان الله قد احاط بكل شئ علما اللهم ا[illegible]

انت آخذ بناصيتها ان ربى على صراط [illegible]

قوله تعالى الطلاق مرتان اى التطليق الشرعى [illegible]

دون الجمع والارسال دفعة واحدة ولم [illegible]

الرجع البصر كرتين اى كرة بعد كرة ونحوه قولهم [illegible]

فامساك بمعروف او تسريح باحسان تخيير لهم بعد ان [illegible]

حسن العشرة بلواجبهن وبين ان يرجو من المر[illegible]

الرجعى مرتان لانه لا رجعة بعد الثلاث اكون المر[illegible]

قال المصنف ودل عليه قوله تعالى فامساك بمعروف اى رجعة

بان لا يراجعها حتى تبين بالعدة او بان لا يراجعها [illegible]

وقيل بان يطلقها الثالثة فى الطهر الثالث وقوله [illegible]

للحكام ان لا يقيما اى الزوجان حدود الله اى [illegible]

او نشوزها فلا جناح عليهما اى لا حرج على الرجل [illegible]

نفسها اى لا يكون دفعها اسرافا واخذه ظلما هذا [illegible]

تعلّم الكلام والتطوّر في المناظرة به ووراء قدر الحاجة منهيّ عنه لما روي عن حماد بن ابي حنيفة انه كان يتكلم في الكلام فنهاه ابوه عن ذلك فقال رأيتك وانت تتكلم فما بالك تنهاني فقال يا بني كنا نتكلم وكل واحد منا كان الطير على رأسه مخافة ان يزل صاحبه وانتم اليوم تتكلمون وكل واحد يريد ان يزل صاحبه ومن اراد ان يزل صاحبه فكأنه اراد ان يكفر ومن اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه

مجمع الفتاوى

تاريخ وفات سعد الدين التفتازاني للسيد الشريف

آفتاب سپهر دولت سعد تفتازان چو رفت
آب چشم آمد چو سيل وبلغ السيل زباه
عقل را پرسيدم از تاريخ سال رحلتش
گفت تاريخش بگو كم طيب الله ثراه

٧٩٢

قال الامام الطيبي ... ساريه في الجسم منقسم بانقسامه

اوحى الله تعالى الى داود اعرفني واعرف نفسك فقال يا رب وكيف اعرفك واعرف نفسي فقال اعرف نفسك بالضعف والعجز والفناء واعرفني بالقوة والقدرة والبقاء
نقل من بعض التفاسير

من كتب مولا اويس ...

شرح المقاصد

قال صاحب المواقف او نقول لا اولى الا بالتعين فلا بد من مقدمة متوجهة الى آخره ... الشارح الفاضل ... بتم المقصود وسد باب ... الموافق

من كتب الفقير منقاري زاده

لعايشة رضي الله عنها

وَلَوْ اَنَّ اللَّيَالِيَ عُذِّبَتْ بِفِرَاقِنَا ... تَجَرَّى دَمْعُ عَيْنِ اللَّيْلِ نَوْرَ الكَوَاكِبِ
وَلَوْ جَرَّعَ الاَيَّامَ تَامّ كَاسَ فِرَاقِنَا ... لَاَصْبَحَتِ الاَيَّامُ سُودَ الذَّوَائِبِ

قال علي كرم الله وجهه

اِنَّ النِّسَاءَ شَيَاطِينُ خُلِقْنَ لَنَا ... نَعُوذُ بِاللهِ مِنْ شَرِّ الشَّيَاطِينِ

لعايشة رضي الله عنها

اِنَّ النِّسَاءَ رَيَاحِينُ خُلِقْنَ لَكُمْ ... وَكُلُّكُمْ تَشْتَهِي شَمَّ الرَّيَاحِينِ

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة ومي ما انا عليه واصحابي اقول الاستثناء المذكور في الحديث اما عن الخلود في النار ويلزم ... خلود من عدا الفرقة الناجية باجمعهم في النار والخلود في النار من موجبات الكفر واما عن الدخول في النار ... عدم دخول الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ... من المراد من الفرقة المستثناة على ما صرح به في آخر المواقف

ملاك الشيء ما به احكامه والعوته ...

يا دمونا يا دينا

... فقد ... الاصفهاني ...

في حديث عائشة رض لما توفي رسول الله عم قالت والله لو نزل بالجبال الراسيات ما نزل بأبي لهاضها اي كسرها والهيض الكسر بعد الجبر وهو اشد ما يكون من الكسر وقد هاضه الامر يهيضه من النهاية في شرح الحديث

في الحديث عليكم بالجماعة فان يد الله على الفسطاط الفسطاط المصر الجامع ويد الله كناية عن الحفظ والدفاع عن اهل المصر كانهم خصوا بواقية الله عز وجل وحسن دفاعه ومنه الحديث الآخر يد الله على الجماعة اي ان الجماعة المتفقة من اهل الاسلام في كنف الله ووقايته فوقهم وهم بعيد من الاذى والخوف فاقيموا بين ظهرانيهم واصل اليد [illegible] من النهاية في شرح الحديث

في قصيدة كعب بن زهير
من صوب سارية بيض يعاليل
اليعاليل سحائب بعضها فوق بعض الواحد يعلول وقيل اليعاليل النفاخات التي تكون فوق الماء من وقع المطر والباء زائدة
من النهاية

قال الشيب بريد الموت
وفي الاثر ما من شعرة تبيض الا قالت لاختها استعدي فقد قرب الموت
من المعالم

اليعفور هو الخشف وهو ولد البقرة الوحشية وقيل هو تيس الظباء والجمع اليعافير من الكفاية

ايفع الغلام فهو يافع اذا شارف الاحتلام

ايطبه لغة فصيحة في اطبه بجذب وجذم

في حديث ولادة الحسين رض ولقد لي بيضا كانها البيقق
اليقق المتناهي في البياض يقال ابيض يقق وقد يكسر القاف الاولى اي شديد البياض
من النهاية في شرح الحديث

وفي الحديث كان يعوذ الحسن والحسين رضي الله عنهما فيقول اعيذكما بكلمات الله التامات من كل سامة وهامة كل ذات سم يقتل والجمع الهوام فاما ما يسم ولا يقتل فهو السامة كالعقرب والزنبور وقد يقع الهوام على ما يدب من الحيوان وان لم يقتل كالحشرات من النهاية في شرح الحديث

قال ا لا اله الا الله قال الامام الرازي وفيه نظر لانه ان قدر لا اله في الوجود الا الله قال الخصم لعل في الامكان آلهة وان قدر لا اله في الامكان الا الله قال لعل هذا الممكن لم يخرج الى الوجود والجواب ان المقصود من هذه الكلمة دفع شغب الخصم القائل بالتعدد الوجوده فيقدر لا اله في الوجود الا الله مولانا فناري

وفي حديث عائشة رض ان الله يبغض الشيخ الغربيب الغربيب الشديد السواد وجمعه غرابيب اراد الذي لا يشيب وقيل اراد الذي يسود شيبه من النهاية في شرح الحديث

الادمة باطن الجلد الذي يلي اللحم والبشرة ظاهرها صحاح

الفارية بالتشديد كانها منسوبة الى الفار لان طيبها عاد صحاح

لعلي رضي الله عنه انشده رسول الله صلى الله عليه وسلم فتبسم وقال صدقت يا علي

انا اخو المصطفى لا شك في نسبي ... معه ربيت وسبطاه هما ولدي
جدي وجد رسول الله منفرد ... وفاطمة زوجتي لا قول ذي فند
صدقته وجميع الناس في ظلم ... من الضلالة والاشراك والنكد
فالحمد لله شكرا لا شريك له ... البر بالعبد والباقي بلا امد

وله كرم الله وجهه
اذا ما المرء لم يحفظ ثلاثا ... فبعه ولو بكف من رماد
وفاء للصديق وبذل مال ... وكتمان السرائر في الفؤاد

وله كرم الله وجهه
بكيت على الشباب وقد تولى ... فهل لك يا شباب لنا يعود
فلو كان الشباب يباع بيعا ... لاعطيت المبايع ما يريد
ولكن الشباب اذا تولى ... على شرف فمطلبه بعيد

تاريخ ولادة الامام الاعظم ووفاته
لقد ولد النعمان اعني ابن ثابت
مقدم اهل العلم عام ثمانين
ومات على ما قيل في عام [illegible]
وخمسين عاما وهو كان ابن سبعين

فراق تا کی بود ... رسید از غم ... رحمت رحمان

في صفته عليه الصلاة والسلام كان اهدب الاشفار وفي رواية هدب الاشفار اي طويل شعر الاجفان من النهاية في شرح الحديث

حديث المهدي يتقارب الزمان حتى تكون السنة كالشهر اراد يطيب الزمان حتى لا يستطال وايام السرور والعافية قصيرة وقيل هو كناية عن قصر الاعمار وقلة البركة من النهاية في شرح الحديث

في حديث طهفة دخلت الجنة فسمعت خشفة فقلت من هذا قالوا بلال والخشفة والخشف الحركة وذكره الازهري في الياء والشين ويكونان لغتين من النهاية في شرح الحديث

عبقري القوم سيدهم وكبيرهم وقويهم والاصل في العبقري على ما قيل ان عبقر قرية يسكنها الجن فيما يزعمون فكلما رأوا شيئا فائقا غريبا مما يصعب عمله ويدق او شيئا عظيما في نفسه نسبوه اليها فقالوا عبقري ثم اتسع فيه حتى سمي به السيد والكبير من النهاية في شرح الحديث

اصطنع رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتما من ذهب اي امر ان يصنع له كما تقول اكتتب اي امر ان يكتب له والطاء بدل من تاء الافتعال لاجل الصاد من النهاية

قال النبي صلى الله عليه وسلم
لا تكن اشلا وبشلا ونشلا
اي حريصا اي بخيلا اي حسودا
كن تمجعا وتجعا ونجعا
اي تارك الدنيا اي سخيا اي قانعا

نحن بني ضبة اصحاب الجمل ... الموت احلى عندنا من العسل

مفرد
ادام الله اعياد المعالي ... وذاك بان يدوم لك البقاء

الضر بالفتح الضرر في كل شئ وبالضم الضرر في النفس من مرض وهزال

قال الشيخ محي الدين العربي
رضى الاله عن المخالف خذلانه
رضى الاله عن الموافق اكرامه

وفي الحديث انه عليه السلام نهى ان اسمه وصورته في الوجائع من كتب تكتب فيها الحكمة قاله الاصمعي من النهاية في شرح الحديث

وفي حديث ابن عباس رض المؤمن وقاف متأن الوقاف الذي لا يستعجل في الامور وهو فعال من الوقوف من النهاية

في حديث علي رض فرج ما بين السطور وقرمط بين الحروف القرمطة المقاربة بين الشيئين وقرمط في خطوه اذا قارب ما بين قدميه من النهاية

وفي الحديث اتقوا الله في الضعيفين يعني المرأة والمملوك من النهاية

وفي الحديث اكثر منافقي هذه الامة قراؤها اراد بالنفاق هنا الرياء لان كليهما اظهار غير ما في الباطن من النهاية في شرح الحديث

لعلي رض
ذهب الذين عليهم وجدي ... وبقيت بعد فراقهم وحدي
من كان بينكم في التراب وبينه ... شبران فهو بغاية البعد
لو كشفت للخلق اطباق الثرى ... لم يعرف المولى من العبد
من كان لا يطأ التراب برجله ... يطأ التراب بناعم الخد

وله
صديق عدوي داخل في عداوتي ... واني لمن ود الصديق ودود
فلا تقربن مني وانت صديقه ... فان الذي بين القلوب بعيد

وفي الحديث فاذا دخل اهل الجنة الجنة ركب شهداء البحر في قوارير من در من النهاية في الحديث

مرد

يشير الى غرة المعا بلطفه
يحب الى المشتاق ما لحظ يومض
محبوب

رجل حلف اللسان اذا كان حديد اللسان فصيح صح

ركوة وكأس الكاس غدوة فطريم
بقول رسول الله صاع من البُر
وواسكل اعلى قيمة فتصدق
بغيك على الفساق صاعا من التمر

لكل ملمة فرج قريب كمثل الليل يتلوه الصباح
فان لكل ضائقة فلازا كذاك لكل فاسدة صلاح
وللحالات ضيق واتساع وللدنيا انغلاق وانفتاح
فلا تجزع بها واصبر عليها فان الصبر عقباه النجاح

رباعي

نعم الى على
اعتصام الورى بمغفرتك
عجز الواصفون عن صفتك
تب علينا فاننا بشر
ما عرفناك حق معرفتك

قال في موقف الجوهر في اول المقصد السادس عشر
من العلم الحادث غير منقسم عقلا عند اهل الحق فمحل
في حاشيته ولهذا قال الآخر ورويتامه لا لحصر
ما لجارحة بل يجوز ان يكون باى عضو من خلقها

كما قيل
اذا ما تجلى لى فكلى نواظر
وان هو ناجاني فكلى مسامع
نقل من خط خضر شاه

حال مال فال سال اصل نسل بخت تخت
بو مرادت باد هر يكشب اى سر افراز كبار
حال نيكو مال وافر فال فرخ سال سعد
اصل راضى نسل باقى تخت عالى بخت يار

الرتيمة خيط يشد في الاصبع ليتذكر به الحاجة
وكذا الرتمة قال الشاعر
اذا لم تكن حاجاتنا في نفوسكم
فليس بمغن عنك عقد الرتائم

كسى كه سرمه چشم از خاك كوى تو شد
چشم او دو جهان بس حقير مى آيد

وكان بعض اهل العلم يقول الخسوف للقمر
والكسوف للشمس وقال الحوفي اذا ذهب
بعضها فهو الكسوف واذا ذهب كلها فهو الخسوف
جمل اللغة

حل المعقود يكتب هذه الاسماء يوم الاربعاء على سبع قطع
من الورق واطعم المعقود فانه ينحل باذن الله تعالى
مسلم افسا قسس عسلا عسلا سا عساك

الغلز بالكسر وتشديد الزاء ما ينفيه الكير
مما يذاب من جواهر الارض صحاح

الدانق والدانق سدس الدرهم
وربما قالوا للدانق داناق
كما قالوا للدرهم درهام صح

والدوانق ايضا
المهزول الساقط م

بعد ان يفرغ من بناء ابنية الاتية
ويفرغ في دعاء الخلاصة الادعية

بچشم داشته منتر كه يك غمزه
كشته داروهزار چون حمزه

[illegible]

في صفته عليه الصلوة والسلام وفي صورة ضخم هو بالتحريك كالبنجة وان لا يكون حاد الصوت
صفته عليه الصلوة والسلام كان فيه شئ من صور اى ميل قال الخطابي يشبه ان يكون هذا الحال
اذا جد به السير لا خلقة في صفته عليه الصلوة والسلام لم يكن بالمطهم المكلثم المنتفخ الوجه وقيل الفاحش
السمن وقيل النحيف الجسم وهو من الاضداد في صفته عليه الصلوة والسلام متفاوت البطن اى
مستوى البطن مع الصدر وقيل المفاوض ان يكون فيه امتلاء من قبض الاناء ويريد به انه لم يكن بطنه
في صفته عليه الصلوة والسلام جليل المشاش اى عظيم رؤس العظام
كالمرفقين والمنكبين والركبتين وقال هى رؤس العظام اللينة التى يمكن مضغها
من النهاية في شرح الحديث

وفي الحديث اذا دعى احدكم الى طعام
وهو صائم فليقل انى صائم ليوقفهم ذلك
لئلا يكرهوه على الاكل او لئلا تضيق
صدورهم بامتناعه من الاكل
من النهاية في شرح الحديث

عن النبي عم من اراد ان يذهب عنه النسيان
فليقل عند شرب الماء سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
انك انت العليم الحكيم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم

من اراد ان تتيسر حاجته
فليقرأ بطهارة سورة الفاتحة
الف مرة ويتفل في آخر كل مرة بالالف
قضى الله حاجته بلطفه وكرمه

بسم الله الرحمن الرحيم بسم الله ما شاء الله كان
وما لم يشأ لم يكن لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم
يا قديم يا قدام يا ولى يا حى يا دائم يا قائم يا فرد يا احد
يا صمد يا وتر يا حى يا قيوم برحمتك استغيث قال الغافل
من قرأ هذا الدعاء ثلثة ايام بعد صلوة الفجر قبل
طلوع الشمس مائة مرة ولا يتكلم فيما بين ذلك وسأل الله حاجته
قضى الله حاجته ومن لم يقض له فليلعن من قاله [illegible]
قال ابو ذر جربنا هذا الدعاء ثلثين مرة
فوجدناه نافعا

الحديث القدسي ما اخبر الله نبيه معناه بالالهام
او بالمنام وكل ما خاطبه به ليلة المعراج ومن جملة
ذلك فرض الصلوة الخمس وكلاما قال لم يجئ من ربه
ان ربك يقول كذا فالفارق بينه وبين القرآن
الاعجاز

قوله لان المبادى منها ما يؤول تصور كل علم لها
الاولى ان يقال وجوب التصور راجع الى وجه اما التوقف الشروع
او التوقف ذات المشروع فيه لان المقصود من الفصل الاول
هو بيان حد الكلام وموضوعه وغايته مطلقا المطلق والمقصود
وان كان واضحا لكن الاليق ما ذكرنا وكانه فر من اطلاق التوقف
على معدمات الشروع ولا محذور فان الوجوب عرفي بل عقلي ايضا
باعتبار ان المرتبة الشروع بالبصيرة التامة المفسرة بما يشمل
على فوائد الامور المذكورة وذلك موقوف في حق الكاسب
على التعدم على ما لا يخفى فليتامل
افضل ذاته

قوله الا ان نظر العقل يتبع
في الملة هذا لمعنى انه اذا عارض العقل
والنقل ولم يمكن الجمع بين ظاهريهما فان كان
في النقل ظنى ثبوتا او دلالة يتعين العمل بالعقل
القطعى حذرا من ابطال الاصل بالفرع فانه
ابطال الفرع ايضا فيؤدى الى ابطال الشئ
بنفسه وان كان قطعيا يترك العمل العقل البتة
لان صحة العقل على ما علم في موضعه فلا يلزم المحال
على المحذور المذكور فيحمل على قصور العقل
بخلاف نظر الفلسفة ولو كان الاهل
الهوى فيه
افضل ذاته

[illegible]

وفي الحديث لا تقوم الساعة حتى يأخذ الله شريطته
من اهل الارض فيبقى عجاج لا يعرفون معروفا ولا ينكرون
منكرا العجاج الغوغاء والاراذل ومن لا خير فيه
واحدهم عجاجة من النهاية

لعلى كرم الله وجهه
اذا دارت وفي الايام تجربة للصبر عاقبة محمودة الاثر

عن المراد لا تسئل وسل عن قرينه
فكل قرين بالمقارن يقتدى

وفي حديث بعض الصحابة اذا اكلت اللحم وجدت
في نفسي تخمة اى نشاطا للجماع جعله اذا تخمة
حدّها نوعا من النهاية في شرح الحديث

[illegible]

في حديث حفصة رض ان امراة بغيا رأت كلبا يلهث فسقته فغفر لها لهث الكلب وغيره يلهث لهثا اذا اخرج لسانه من شدة العطش والحر ورجل لهثان وامراة لهثى
من النهاية في شرح الحديث

العجماء البهيمة سميت به لانها لا تتكلم وكل من لا يقدر على الكلام فهو اعجم ومستعجم ومنه الحديث بعدد كل فصيح واعجم قيل اراد بعدد كل آدمي وبهيمة ومنه حديث الحسن صلوة النهار عجماء لانها لا تسمع فيها قراءة العجم ... سميت بذلك من العجم وهو ازالة العجمة بالنقط
من النهاية في شرح الحديث

وفي الحديث الدعاء اللهم بك اعوذ وبك الوذ يقال لاذ به يلوذ لياذا اذا التجأ اليه وانضم واستغاث
من النهاية في شرح الحديث

في حديث ابن مسعود رض اذا ذكر الصالحون فحي هلا بعمر اي فاقبل به واسرع وقيل معنى اسكن عند ذكره حتى تنقضي فضائله
من النهاية في شرح الحديث

كم عالم لم يلج بالقرع باب منى
وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا

العدن الاقامة والمعدن مركز كل شيء ومنه الحديث فعن معادن العرب تسالوني قالوا نعم اي اصولها التي ينسبون اليها ويتفاخرون بها ومنه سميت جنة عدن اي جنة اقامة يقال عدن بالمكان يعدن عدنا اذا لزمه ولم يبرح منه
من النهاية في شرح الحديث

لعلي رضي الله عنه في المناجات

لك الحمد يا ذا الجود والمجد والعلى ... تباركت تعطي من تشاء وتمنع
الهي وخلاقي وحرزي وموئلي ... اليك لدى الاعسار واليسر افزع
الهي لئن جلت وجمت خطيئتي ... فعفوك عن ذنبي اجل واوسع
الهي لئن اعطيت نفسي سؤلها ... فها انا في روض الندامة ارتع
الهي ترى حالي وفقري وفاقتي ... وانت مناجاتي الخفية تسمع
الهي فلا تقطع رجائي ولا تزغ ... فؤادي فلي في سيب جودك مطمع
الهي لئن خيبتني او طردتني ... فمن ذا الذي ارجو ومن ذا اشفع
الهي اجرني من عذابك انني ... اسير ذليل خائف لك اخضع
الهي فآنسني بتلقين حجتي ... اذا كان لي في القبر مثوى ومضجع
الهي لئن عذبتني الف حجة ... فحبل رجائي منك لا يتقطع
الهي اذقني طعم عفوك يوم لا ... بنون ولا مال هنالك ينفع
الهي اذا لم ترعني كنت ضايعا ... وان كنت ترعاني فلست اضيع
الهي اذا لم تعف عن غير محسن ... فمن لمسيء بالهوى يتمتع
الهي لئن فرطت في طلب التقى ... فها انا اثر العفو اقفو واتبع
الهي لئن اخطأت جهلا فطالما ... رجوتك حتى قيل ما هو يجزع
الهي ذنوبي بذت الطود واعتلت ... وصفحك عن ذنبي اجل واوسع
الهي ينجي ذكر طولك لوعتي ... وذكر الخطايا العين مني تدمع
الهي اقلني عثرتي وامح حوبتي ... فاني مقر خائف متضرع
الهي انلني منك روحا وراحة ... فلست سوى ابواب جودك اقرع
الهي لئن اقصيتني او اهنتني ... فما حيلتي يا رب ام كيف اصنع
الهي حليف الحب بالليل ساهر ... يناجي ويدعو والمغفل يهجع
فكلهم يرجو نوالك راجيا ... لرحمتك العظمى وفي الخلد يطمع
الهي يمنيني رجائي سلامة ... وقبح خطيئاتي علي يشنع
الهي لئن تعفو فعفوك منقذي ... والا فبالذنب المدمر اصرع
الهي بحق الهاشمي محمد ... وحرمة ابرار هم لك خشع
الهي فانشرني على دين احمد ... منيبا تقيا قانتا لك اخضع
فلا تحرمني يا الهي وسيدي ... شفاعته الكبرى فذاك المشفع
وصلى عليه ما دعاك موحد ... وناجاك اخيار ببابك ركع

رمست الخبر اي كتمته ورمست الميت وارمسته دفنته ورمسوا قبر فلان اذا كتموه وسووه مع الارض والرمسة رمسة والرمس تراب القبر وهو في الاصل مصدر والرمس موضع القبر

خفيت على الجهال اعلام الهدى
كالشمس خافية على العميان

وفي حديث عثمان رض موت يصيب الناس حتى يكون البيت بالوصيف والوصيف العبد والامة وصيفة وجمعها وصفاء ووصائف يريد يكثر الموت حتى يصير موضع قبر يشترى بعبد من كثرة الموتى وقبر الميت بيته
من النهاية في شرح الحديث

... ولادته ... ولد ... في عام ... ومات في اربع وثمانين

اشبع ... قوي بالسخاء والصاد ... رجع مع النفخ ... صغر ...
من ...

استوى في القرآن على ستة معان للمعنى الاول كقوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير وبمعنى استقام كقوله تعالى شديد القوى ذو مرة فاستوى وبمعنى التمام كقوله تعالى ولما بلغ اشده واستوى وبمعنى القصد كقوله تعالى ثم استوى الى السماء وبمعنى الاستقرار كقوله تعالى وقضي الامر واستوت على الجودي وبمعنى استولى كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى م

ثم الراسخ في العلم هو الثابت المستقيم الذي لا يتهيأ استزلاله وتشكيكه وهو الذي حقق العلم بشرائط الورع بالاجتهاد حتى رسخ في قلبه وقيل هو الذي حقق العلم بالعمل وقرن القول بالعمل وعن النبي عم الراسخ من برت يمينه وصدق لسانه واستقام قلبه وعف بطنه وفرجه
كشف بزدوي

وفي الحديث الحجر الاسود يمين الله في الارض هذا كلام تمثيل وتخييل واصله ان الملك اذا صافح رجلا قبل الرجل يده فكان الحجر الاسود لله بمنزلة اليمين للملك حيث يستلم ويقبل
من النهاية في شرح الحديث

الدر هو الدري والكوكب الدري اي الثاقب المضيء يشبه بالدر والدر اللبن ودرة السحاب صبه وسحاب مدرار ولله دره اي عمله يقولون في الذم لا در دره اي لا كثر خيره ...

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الامهات اربعة ام الادوية وام الآداب وام العبادات وام الاماني فام جميع الادوية قلة الاكل وام جميع الآداب قلة الكلام وام جميع العبادات قلة الذنوب وام جميع الاماني الصبر
صدق رسول الله صم

وفي الصحاح تحديت فلانا اذا باريته اي خاصمته في فعل ونازعته م

قول
واما النقض نحو الملموسية فعوى لم لا يجوز ان يكون مطلق الملموسية مخصوصة بالجواهر واللواحق الجسمانية مخصوصة بالباري ... الكامل المفضل ذاته

الخل اذا جالسنا حاك لنا
والبحر اذا طالعنا طال عنا

لواحد من الفضلاء

ترحلت عنكم والفؤاد لديكم
يحدثكم حتى اعود اليكم
فان حال حكم الله بيني وبينكم
فمت غريبا والسلام عليكم

لو كان في بابه ما نظم مفخرة ... التعت في شانه الغاني الكتب
لكنه البحر في كل الفنون لما ... اعدا درا الى بحر من الادب

ان اشرف العلوم الحسب الكريم ومن الاخلاق ازكاها وارضاها ومن الهمم اعلاها واسناها لهمم لا منتهى لكبارها وهمة الصغرى اجل من الدهر فالحمد لله الذي فضله على الاكابر تفضيلا واتاه ما كان من الفضائل جملة وتفصيلا وجعل السنة الناس بنشر محامده منطلقة ورقاب العلماء باعناء عطائه منطوقة اللهم اجعل جنابه حاميا موارد الامال ومقاصد الاقبال ومعادن اليمن والكرامة ومواطن الامن والسلامة

قال بعض الافاضل ان مقتضى الطبع على قسمين قسم يستقل الطبع فيه من غير احتياج الى ارتفاع الموانع كالرطوبة للماء والشكل الكري للفلك والحرارة للنار وقسم لا يستقل فيه بل يحتاج في اقتضائه الى ارتفاع الموانع كالبرودة للماء والشكل الكري للارض وقولهم ما بالذات لا يزول يختص بالقسم الاول دون الثاني
فاحفظه

اذا احتاج الكريم الى اللئيم ... فعند ذاك الدخول الى الجحيم

دعوات ما لا يعد ولا يحصى بعدد الرمل والحصى ما كتبه اذا وصلت اليه قبل الارض ثم قبل يديه

لا يغرنكم صفاء الاوقات
فان تحتها غوامض الآفات

اذا ما اتاك الدهر يوما بنكبة
فافرغ لها صبرا ووسع لها صدرا
فان تصاريف الزمان عجيبة
فيوما ترى يسرا ويوما ترى عسرا

للعلامة الزمخشري في مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم

له جلال ليس فوق جلاله الا جلال الله جل جلاله

ومن اراد ان يرى النبي عم في منامه فليقرا هذا الدعاء فانه بعد صلوة ركعتين اللهم بلغ روح محمد وارواح آل محمد تحية وسلاما سلاما

من قرا هذا الدعاء في حال المرض فانه يكون سالما ببركة هذا الدعاء اللهم يا لطيف اسالك اللطف بما جرت به المقادير

صلة الرحم كناية عن الاحسان الى الاقربين من ذوي النسب والاصهار والتعطف عليهم والرفق بهم والرعاية لاحوالهم وقطع الرحم ضد ذلك

تم

معنى اللاهوت الخالق والناسوت المخلوق وربما يطلق اللاهوت على الروح والناسوت على البدن ويطلق على السبب والمسبب وعلى الجن والانس وربما يطلق اللاهوت على العالم العلوي والناسوت على العالم السفلي تم

اذا اردت ان تعلم حالك من خير او شر وكيف يكون العاقبة فتوضا وصل ما شئت ثم اقرا سورة الليل ثلث مرات وانا انزلناه مرتين وقل يا ايها الكافرون مرتين واذا جاء مرة وسورة الاخلاص ثلث مرات وبهذا اختم وينام على طهارة فانك ترى في منامك ما شئت

دعاء مجرب منقول عن شمس الائمة السرخسي رحمه الله
هر كه هر روز صد بار بخواند تا ده روز هر نيتي كه باشد حاصل شود ان شاء الله الكريم يا مفتح الابواب ويا مسبب الاسباب ويا مقلب القلوب والابصار ويا دليل المتحيرين ويا غياث المستغيثين توكلت عليك يا رب وفوضت امري اليك يا رب لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم

قوله فالمعنى الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية فيه ان لزوم عدم التعدد على تقدير تعدد الواجب وكون المعنى الذي به الامتياز نفس الماهية انما هو لو كان الوجوب حقيقة واحدة لها فردان واما اذا كان الواجبان ذاتين متخالفتين يمتاز كل منهما عما عداه بالمعنى الذي هو نفس ماهيته فلا يتم الدليل على نفيه فليتامل

لعلي رض

اذا تجمع النوام ارسلت عبرتي
وانشدت بيتا وهو من احسن شعري
اليس من الخسران ان لياليا
تمر بلا نفع وتحسب من عمري

قوله والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة فيرد عليه ان كمال القدرة في نفسها لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد عند الكسابة وكون الممكن اختيارا للخالق بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر ويفوض بارادته تكوين الامور الى الاخر ولا انحصار فيه قوله والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم بالحال وهذا الجواب مردود لانه اذا علم كل واحد من الاحاد الغير المتناهية يكون جميع الاحاد بحيث لا يخرج شيء منها معلوما وهو ضروري فلو احصيها للمعلومية لزم ان يكون غير المتناهي منتهيا فلا يعقد بكل فرد وبهذا يسقط الايراد المذكور بعده فتدبر

نقل عن الامام الغزالي رحمه انه قال انا غزالي بتخفيف الزاء منسوب الى غزال قرية من قرى طوس ومن شدد الزاء فقد اخطاه

لعلي رح

كم من اديب فطن عالم مستكمل العقل مقل عديم
ومن جهول مكثر ماله ذلك تقدير العزيز العليم

لحضر بك له
فتح استنبوله نصرت بولديه اول كون
فتح ادب سلطان محمد قلدي تاريخ فوز

سنة الجوسنة سنة الوكل سنة

عقول الانام تحت السنة الاقلام

وليس من ليبته عشتكم ان يجمع العالم في واحد

اعلم ان معنى كون ثم للتراخي في الرتبة هو ان ما بعده متراخ في الرتبة عما قبله وسواء من ان يكون ما بعده ادنى مرتبة عما قبله او بالعكس اي يتبع كل واحد منهما

في حق السان

صفير جمه بصير قومه
بعد تمهيد قواعد اخلاصي وتحيت
تشييد مواجب اخلاصي وموده

من قرا هذا الدعاء في حال المرض فانه يكون سالما ببركة هذا الدعاء اللهم يا لطيف اسالك اللطف بما جرت به المقادير

صفة دواء ينبت الشعر ويطيله ويقويه ويسوده
يؤخذ غراب اسود ويجعل في كوز ويدفن في مربط خيل او في موضع يصيبه حرارة الزبل وروائح البول مدة طويلة حتى يدود ثم يخرج ويؤخذ الدود الاسود فيجفف في الظل ثم اسحقه وارفعه فاذا اردت استعماله فخذ منه قليلا واسحقه بدهن شيرج واطل به راسك بريشة ولا تمسه بيدك لئلا ينبت فيها الشعر وهو سر عظيم فاعرفه

صفة خضاب حسن لتسويد الشعر يؤخذ نبات الشعير قبل ان سنبل ويجعل في كوز منه وقبان ويترك عليه مثل نصفه شب ويدفن في الزبل فانه يصير خضابا حسنا

صفة دواء ينبت بجرب يسحق الزجاج الفرعوني كالغبار ثم يسحق ثانيا مع الزيت ويطلى به الموضع

صفة خضاب عن رجل هندي قال يؤخذ حافر حمار اسود فيحرق ويسحق بدهن آس ويختضب به فانه غاية

صفة خضاب جيد يؤخذ حنظلة تثقب ويخرج شحمها ثم يجعل فيها دهن غار وشيء من شقائق النعمان ثم يطين بطين محكم او بعجين ويجعل في تنور قليل الحرارة ساعة طويلة ثم يخرج وينزع الطين عنها ثم يصفى الدهن ويرفع لوقت الحاجة فاذا دهن الراس صار شديد السواد

قال جالينوس بول الكلب يعفن ستة ايام فانه يصير خضابا حسنا وقال اذا سحقت الغاليه وخلطته بالحناء ثم اختضبت به يجي اسود

صفة خضاب مدحه جالينوس قال يؤخذ ورق الجوز ومن قشره مثل ربعه ثم يسحقان بزيت وشيء من الفوفل الرطب ثم يختضب به

صفة خضاب احمر يؤخذ ورد في الشراب عرقا او عنزروت ثم يخلط بدهن البان او دهن الاذخر ويختضب به فانه جيد

صفة دواء اذا استعمله الغلام قبل الحلم لم يشب ابدا يؤخذ دم الخطاف وحبة مسك وزيبق رصاص ويجمع الجميع ويدهن به الغلام فانه لا يشيب اذا كبر وقال ابن سينا في كتابه في الاغذية المتولدة الكثيرة الرطوبة اذا شرب وزن درهم من الزاج الاحمر البلخي فان شعر الشايب ينتثر وينبت بعده شعر اسود وقال من استعمل في كل يوم اهليلجة كابلية يلوكها ثم يبتلعها ويداوم على ذلك سنة كاملة فانه شبابه يبقى عليه ولا يسرع اليه الشيب بل لا يشيب ابدا

خيالك في عيني وحبك في الحشا • وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء •

خيالك في عيني وحبك في قلبي • وذكرك في فمي فاين تغيب •

فرغت من تاليف شرح التصريف الزنجاني في بلد غجدوان في شعبان سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة وانا ابن ستة عشر سنة ومن شرح التلخيص في الصفر سنة ثمان واربعين وسبعمائة بهراة ومن اختصاره سنة ست وخمسين وسبعمائة بغجدوان ومن شرح التنقيح في ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة بكلستان تركستان ومن شرح العقايد في شعبان سنة ثمان وستين وسبعمائة بخوارزم ومن شرح مختصر الاصول في ذي الحجة سنة سبعين وسبعمائة بخوارزم ومن مقاصد الكلام ومن شرح المقاصد كليهما في ذي القعدة سنة اربع وثمانين وسبعمائة بسمرقند ومن شرح الرسالة الشمسية في جمادى الاخرى سنة اثنتين وستين وسبعمائة بمزار جام ومن اكثر شرح الكشاف سنة خمس وثمانين وسبعمائة ومن شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم في شوال سنة تسع وثمانين وسبعمائة بسمرقند
هكذا كتب الشارح هذه على ظهر نسخة

قوله ولا يخفى ان الملابسة يعم وقوع الابتداء اي قوله فيكون آن الابتداء الخ
معنى الكلام به معنى الصاحبة وهو المقارنة والمصاحبة والالصاق والاتصال
والمراد ههنا هو هذا المعنى الكلي لا الاول فعلى هذا يكون آن وقوع الابتداء
آن ذكر الحمد له بل آن ذكر الحمد لله او احواله ليصدق على ذلك الابتداء الواقع
وكذا الآن انه ملابس اي متصل بالحمد له وهو ظاهر وبالبسملة لان الحمد له متصل
بالبسملة بمعنى انما ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما شيء فيلزم ان يكون الابتداء
متصلا بالبسملة لان آن وقوعها اي آن وقوع الابتداء والحمد له واحد
والصعوبة التي ترى في هذا المقام ناشئة عن اخذ الملابسة بالمعنى الاول
اي ذكر آنفا لانها اذا اخذت بهذا المعنى لم يستقم قوله ويدخل الخ
بلا فصل لان الشيء لا يلابس الشيء الذي وقع ذكره بلا واسطة بعد كلام
ولم يكن الابتداء آن الملابس بينهما فافهم هذا المقام حق فهمه

الخطاء بالمد خطاء بالقصر
والخطاء بالقصر صواب
وهو عيان الكل

ترکیب بوشیعا خوزی شاه
عاقرقرحا وسنبل قرنفول هر یک
زنجبیل زعفران ورده افیون بسته فلفل

ولولا رجاء الوصل ما عشت ساعة
ولولا خيال الطيف لم اتهجع

يا صغير السن يا رطب البدن ... يا قريب العهد من شرب اللبن
هاشمي الوجه تركي القفا ... ديلمي الشعر رومي الذقن
روحه روحي وروحي روحه ... من رأى روحين عاشا في بدن
صح عند الناس اني عاشق ... غير ان لم يعرفوا عشقي لمن

لسان العاقل في قلبه
وقلب الاحمق في لسانه
وغضب العاقل في فعله
وفعل الاحمق في لسانه

ولا تعرض لحبك مثل حبه
فان العرض يؤذي المحبة

قائله سید شریف قدس سره

هرگز دل من ز علم محروم نشد ... کم ماند ز اسرار که مفهوم نشد
هفتاد و دو سال علم تحصیل کردم ... اکنون معلوم شد که هیچ معلوم نشد

یحیی ابن معاذ رازی رحمه الله
گوید الناس من خوف فضیحة
الدنیا وقعوا فی فضیحة الآخرة

حكي ان ابا العباس بن شريح رأى في مرض موته في منامه كأن القيامة قد قامت
واذا الجبار سبحانه وتعالى يقول اين العلماء قال فجاؤوا ثم قال ماذا عملتم
فيما علمتم قال فقلنا يا ربنا قد قصرنا واسأنا قال فاعاد السؤال
كأنه لم يرض ما جوابه واراد جوابا غيره فقلت اما انا فليس في صحيفتي
الشرك وقد وعدت ان تغفر ما دونه فقال اذهبوا
فقد غفرت لكم ومات بعد ذلك بثلاث ليال
من احياء العلوم

قال عم حرمت النار
على ثلثة اعين عين سهرت
في سبيل الله وعين غضت
عن محارم الله وعين بكت
من خشية الله وقد قيل
عودوا اعينكم البكاء وقلوبكم
التفكر وقال عم بادروا الفوت
من دواعي الموت الغفلة
من الموعظة

الوقية اربعون درهما الدرهم ستة دوانق الدانق ستة حبات
الحبة شعيرتان القيراط نصف درهم المثقال اربعة وعشرون طسوجا
الطسوج حبة ونصف الكر عشرة وسق الوسق ستون صاعا
الصاع ثمانية ارطال الرطل نصف من المن مائتان وستون درهما

تنقص من وجنتها خط عارضها ... ان خرجت قلبه بالخط او وجهت
واسود الخال في محمر وجنتها ... كنكتة نكتت في حمرة لحمت
بيضاء تحسبها الواشون حين بدت ... عن ظلمة صبغ الدجى لحت

احبابنا كل شيء غير ذكركم ... قلبي المتيم يسلوه وينساه
ليت الزمان الذي بيني وبينكم ... يلقى من الوجد ما اصبحت القاه
ان حن قلبي الى لقيا غيركم ... يوما فلا نال قلبي ما تمناه

يا لهف نفسي على شيئين لو جمعا ... عندي لكنت اذا من اسعد البشر
كفاف عيش كفاني ذل مسألة ... وخدمة العلم حتى ينقضي العمر

اذا شئت ان تلقى عدوك راغما ... وتقتله غما وتحرقه هما
فرم للعلى وازدد من الفضل انه ... من ازداد فضلا ازداد حاسده غما

دارت الدهر مختلفا يدور ... فلا حزن يدوم ولا سرور
وشيدت الملوك بها قصورا ... فما بقي الملوك ولا القصور

ولا حلا بان الناس قد خلقوا
لما يرومون معكوس الخلائق
اذ تنفق العمر في الا ما يجازيه
والمال تنفق فيها ما لموازين

ونعوذ بالله من دعاء لا يسمع
وقلب لا يخشع وبطن
لا يشبع وعلم لا ينفع

لا دهر الكرام حسن الحال وحسن العار [illegible]
ما قلبت اوجه اللذات مسفرة
مذ احتجبت باللوى ايامنا الاولى

اما تذكر ليال ما قطعت لها
حتى اناخ عليها الدهر فانصرمت

تمنيت ان تحيى حياة شهية
وان لا ترى طول الزمان بلا بلا
فهيهات هذا الدهر سجن واهله
بهم على المسجون يوم بلا بلا

يا راقد الليل مسرورا باوله
ان الحوادث قد يطرقن اسحارا

لا تغترن بعيش ساكن
قد يوافي بالمنيات السحر

قال عليه الصلوة والسلام
دمعة من دموع العاصين
تطفي غضب الرحمن وقال عم
للساجدين هذا السجود فابن البكاء
وكان في وجه عمر بن الخطاب رض
خطان اسودان من كثرة البكاء

قال بعض شعراء الفرس
فصاحة سحبان وخط ابن مقلة ... وحكمة لقمان وزهد ابن ادهم
اذا اجتمعت في المرء والمرء مفلس ... وان كان خرا لا يباع بدرهم
واجابه [illegible] ابو الطيب البخاري
فاه جمشيد وملك قيصر ... وثروة قارون وجسم رستم
اذا اجتمعت في المرء والمرء جاهل ... وان كان خرا لا يساوي بدرهم

نسخة كتاب الشيخ محيي الدين أبي عبد الله محمد بن علي بن محمد العربي رحمهم الله رحمة واسعة إلى الإمام فخر الدين الرازي رحمة الله عليه رحمة واسعة

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وعلى وليي في الله تعالى فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي أعلى الله
أما بعد فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو وقال رسول الله صلعم إذا أحب أحدكم أخاه فليعلمه إياه وقد أنا أحبك و[illegible]
وتواصوا بالحق وقد وقفت على بعض تواليفك وما أيدك الله من القوة المتخيلة وما تتخيله من الفكر الجيد ومتى تغذت النفس من كسب يدها
لا تجد حلاوة الجود والوهب وتكون ممن أكل من تحت رجله والرجل من أكل من فوقه كما قال الله تعالى ولو أنهم أقاموا التورية والإنجيل
إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم فليعلم وليي في الله أن الوراثة الكاملة هي التي تكون من جميع الوجوه لا من بعضها والعلماء
الأنبياء فينبغي للعاقل أن يجتهد في أن يكون وارثا من جميع الوجوه ولا يكون ناقص الهمة وقد علم وليي وفقه الله تعالى أن حسن اللطيفة الإنسانية
بما تحمله من المعارف الإلهية وقبحها بضد ذلك فينبغي للعالي الهمة أن لا يقطع عمره في معرفة المحدثات وتفاصيلها فيفوته حظه من ربه وينبغي
أن يشرح نفسه من سلطان فكره فإن الفكر يعلم مأخذه والحق المطلوب ليس كذلك إن العلم بوجود الله تعالى وسلب النقائص عنه بل ذلك والعلم بإثباته معا وأن العلم بأنه
خلاف العلم بوجوده تعالى فالعقول والمتكلمون من النظار بين يطلبون الأول الأ[illegible] أبا حامد فإنه [illegible] منع المعرفة وجل الله سبحانه أن
بنظره وفكره فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة وينبغي للعالي الهمة أن لا يكون تلقيه عند مثالات
ومن الأنوار المتجسدة الدالة على معان وراءها فإن الخيال ينزل المعاني العقلية في القوالب الحسية كالعلم في صورة اللبن والقرآن في صورة الحبل
في صورة القيد وينبغي للعاقل الهمة أن لا يكون معلمه مؤنثا فيتعلق بما لا يأخذ من النفس الكلية كما ينبغي أن يتعلق بما لا يأخذ من فكره أصلا وكل ما لا
إلا نفسه فهو فقير وهذا حال كل ما سوى الله عز وجل فارفع الهمة في أن لا تأخذ علما إلا منه سبحانه على الكشف فإن عند المحققين أن لا فاعل إلا الله
لا يأخذون إلا عن الله لكن عقدا لا كشفا وما فاز أهل الله إلا بالوصول إلى عين المعنى الذي من البقاء مع علم المعنى واعلم أن أهل الأفكار
فيها الغاية القصوى أداهم فكرهم إلى حال المقلد المصمم فإن الأمر الأعظم من نقف في أحكام ما دام الفكر موجودا من المحال أن يطمئن العقل ويسكن
وللعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى فإذن ينبغي للعاقل أن يتعرض لنفحات الجود ولا يبقى
محبوسا في القيد نظره وكسبه فإنه على شبهة في ذلك ولقد أخبرني من أثق به من إخوانك أنك نمت جنبه فقال إنه رآك وقد بكيت فسألك
هو ومن حضر عن بكائك فقلت مسألة اعتقدتها منذ ثلثين سنة تبين لي الساعة بدليل لاح أن الأمر على خلاف ما كان عندي فبكيت وقلت لعل
الذي لاح أيضا يكون مثل الأول فهذا قولك ومن المحال على العقل أن يدرك العقل والفكر أن يكون أو يستريح ولا سيما في معرفة الله تعالى فإذا إما
ما سبيله بطريق النظر فالك يا أخي تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله صلعم فتنال ما نال
من قال فيه سبحانه وتعالى عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما ومثلك من يتعرض لهذه الخطة الشريفة والمرتبة العظمى الرفيعة
وليعلم وليي وفقه الله أن كل موجود عنده سبب وذلك السبب محدث مثله فإن له وجهين وجه ينظر به إلى موجده وهو الله سبحانه فالناس كلهم ناظرون
إلى وجوه أسبابهم الحكماء من الفلاسفة وغيرهم إلا المحققين من أهل الله تعالى كالأنبياء والأولياء والملائكة عليهم السلام فإنهم مع معرفتهم بالسبب ناظرون
من الوجه الآخر إلى موجدهم ومنهم من نظر إلى ربهم من وجه سببه لا من وجه تعالى حدثني قلبي عن ربي وقال الآخر هو الكامل حدثني ربي وأنه [illegible] وصاحبنا العارف
يقول أخذتم علمكم من الرسوم ميتا عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت ومن كان وجوده مستفادا من غيره فحكمه عندنا حكم لا شيء فليس للعارف
معول على غير الله البتة ثم ليعلم أن الحق وإن كانت أحديته [illegible] فإن له نسبا ووجوها كثيرة مختلفة فاحذروا عن الموارد الإلهية وعليها تمامي هذا الفصل
من كونه ربا عند كل حكم من كونه مهيمنا ولا حكم من كونه متقيا وكذلك جميع الأسماء واعلم أن الله هو الإله الذي هو الاسم الجامع لجميع الأسماء
الرب والقدير والشكور وجميعها كالأدلة الجامعة لها فيها من الصفات فاسم الله تعالى كالنسق في جمع الأسماء فليحفظ عند المناسبة فإنك لا تسأل
فإذا ناجاك به وهو الجامع فانظر ما حاجتك به وانظر المقام الذي تقتضيه تلك المناجاة أو تلك المناسبة وانظر إلى الاسم من الأسماء الإلهية
فذلك الاسم هو الذي يخاطبك أو تشاهده وهو المعجم بالنحول في الصور كالنسق إذا قال يا الله مثنيا بأغيات أو ما يبتغى أو ما يتعوذ صاحب الأمر
يا الله معناه يا شافي أو يا معافي وما يشبه ذلك وقول القائل تحول في الصور ما ذكر مسلم في صحيحه أن العابد يتجلى فينكر ويتعوذ منه فيتحول لهم في الصور
وفي قولهم منهم فيسجدون بعد الإنكار وهذا معنى المناسبة والمناجاة والمخاطبة والرياسة فينبغي للعاقل أن لا يطلب من العلوم إلا ما يكمل به ذاته ومنه
معه حيث ينتقل وليس ذلك إلا العلم بالله من حيث الوهب والمشاهدة فإن علمك بالطب مثلا إنما يحتاج إليه في عالم الأسقام والأمراض فإذا انتقلت
إلى عالم ليس فيه مرض ولا سقم من تداوي بذلك العلم فالعاقل لا يشتغل منه من حيث أن لا يكون له غرضه وإن أخذ من طريق الوهب كطب الأنبياء عليهم السلام
فلا تنفق همومه وتطلب العلم بالهندسة إنما يحتاج إليه في المساحة فإذا انتقلت تركته في عالمه ومضت النفس ساذجة ليس عندها شيء وكذلك الاشتغال بكل علم
تتركه النفس عند انتقالها إلى عالم الآخرة فينبغي للعاقل أن لا يأخذ منه إلا ما مست الحاجة الضرورية ويجتهد في تحصيل ما ينتقل معه حيث انتقل وليس ذلك
إلا علمان خاصة العلم بالله تعالى والعلم بمواطن الآخرة وما يقتضيه مقاماتها حتى يمشي فيها كمشيه في منزله فلا ينكر شيئا منها أصلا فإنه من أهل العرفان لا من أهل
وكذلك المواطن مواطن النمس لا مواطن الامتزاج التي تعطل الغلط وكفى إذا حصل في هذا المقام أن يتميز في حزب الطائفة قالت عند ما تجلى لها ربها نعوذ بالله
منك لست ربنا كذا منتظرون حتى يأتينا ربنا فلما جاءهم في صورة التي عرفوها أقروا به فأي شيء من حسرة فينبغي للعاقل الكشف عن هذين العلمين
بطريق الرياضة والمجاهدة والخلوة على الطريق المشروعة وكنت أريد أن أذكر الخلوة وشروطها وما يتجلى فيها على الترتيب شافيا لكن منع ذلك الوقت وعدم
ما وقعت بها الصوفي الذي أنكروا ما جهلوا وقدموا التعصب وحب الظهور والرياسة عن الأذهان للحق والسلم والله والإيمان به وهذا تمام الرسالة
والحمد لله وحده والصلاة والسلام على خير خلقه وخليفته محمد وآله الطيبين الطاهرين

ولم يجبه الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شيء وبه اعتضاده ومن عنده ابتداء كل حي
واليه معاده تجلى من اوراق الاطباق آيات توحيده وتمجيده ومن الآفاق
والانفس شواهد تقديسه وتحميده ما يسقط من الاكوان من ورقة الا يعلمها
حكمته البالغة ولا يوجد في الامكان طبقة الا يشملها قدرته الكاملة تقدس
عن الامثال والاكفاء ذاته وتنزه عن الزوال والفناء صفاته الازلية
والابدية سجدت لعز جلاله جباه آباء الاجرام العلوية ونطقت بشكر نواله
شفاه امهات العناصر السفلية ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقائد الدينية
وخولتنا من عوارف المعارف اليقينية وهديتنا اليه من طرق النجاة وسبل
الرشاد ودللتنا عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد ونصلي على نبيك محمد
المنعوت بأكرم الاخلاق المبعوث رحمة للخلائق ارسلته حين درست اعلام
الهدى وظهرت اعلام الردى وانطمس منهج الحق وعفا واشرفت مصابيح الصدق
على الانطفاء جاعلا من الدين معالمه ومن اليقين مراسمه واقام للحق حجته
وانار للشرع محجته حتى انشرح الصدور بنور البينات وانزاح عن القلوب
صدأ الشبهات واشرق وجه الايام وانتسق امر الاسلام واعتصم الانام
بالعروة الوثقى التي ما لها من انفصام وعلى آله واصحابه خلفاء الدين وحلفاء اليقين
مصابيح الامم ومفاتيح الكرم وكنوز العلم ورموز الحكم ورؤساء خطائر
القدس وعلماء بقاع الانس قد صعدوا ذرى الحقائق باقدام الافكار
ونوروا اسرع طرائق بانوار الآثار فارعوا على الدين وكشفوا عنه القوارع
والكروب وسارعوا الى النعش فصرفوا عنه العوادي والخطوب
فابتسم ثغر الاسلام وانتظم امر المسلمين وانتجز وعد من الله حقا علينا نصر المؤمنين

وبعد فقد كنت في ابان الامر وعنفوان العمر انوه العيش غض
والشباب بمائه وغصن الحداثة على نمائه وبدور الآمال طالعة مسفرة
ووجوه الاحوال ضاحكة مستبشرة وربائع الفضل معمورة الاكناف والاطراف
ورياض العلم ممطورة الاكمام والزهرات اسرح النظر في العلوم طلبا لازهارها
وانوارها واشرح الكتب من الفنون كشفا لاستارها عن اسرارها
ارد على حذاق الآفاق غوصا على فرائد فوائدها وينقد الى الاكياس لكشف

روما لشوارد عوائدها علما منهم بانا بذلنا قوانا لاكتساب الدقائق
وقلبنا نهانا ناطلاب الحقائق وحين رفوا علم الكلام الذي هو اساس
الشرائع والاحكام ومعاقد قواعد عقائد الاسلام اعز ما يرغب
فيه ويعرج عليه واسمى ما تناخ مطايا الطلب لديه لكونه اوثق العلوم
بنيانا واكرمها نتاجا وانورها واصحها نهجا ودليلا واوضحها محجة
وسبيلا حاموا جميعا حول طلابه وراموا طرقا الى جنابه والتمسوا
مصباحا على قبابه ومفتاحا الى فتح بابه فافترصت لمؤمن ظلم الدهر
ونبوة من انياب النوائب وانتهزت فرصة من بين الزمان وخفة
من زحام الشوائب واخذت في تصنيف مختصر موسوم بالمقاصد
منظوم فيه غرر الفوائد ودرر الفوائد وشرح لبعض بسط موجزه وحل ملغزه
وتفصيل مجمله وتبيين معضله مع تحقيق للمقاصد وتوفيق ما يرد وتدقيق للمعاقد
فوق ما يعتاد وتجريد للمسائل حسب ما يراد ولا يزاد وتنوير للدلائل بحيث
لا يتمادى ولا يتضاد بالفاظ تنفتح لها الآذان وينشرح الصدور ويتفطر
بالانهار ولالا بها زجاجا وصخورا ومعان تتهلل بها وجوه الاوراق
ويتبسم ثغور السطور وبلالاء خلال الكلام كأنها نور على نور بالذات لا الجهد
في ايراد مباحث قلت عناية المتأخرين بها من المتكلمين وقد بالغ
في الاعتناء بها المحققون من المتقدمين كاسماء السمعيات التي هي المطلب الاعلى
والمقصد الاقصى في اصول الدين والعروة الوثقى والعمدة القصوى
لاهل الحق والتعيين وحين حررت بعضا من الكتاب وبدا من الفصول والابواب
تسارع اليه الطلاب وتداولته ايدي اولي الالباب واحاط بطلبه
كل طالب وناط به رغبة كل راغب وعشا ضوء ناره كل وارد وتوجه
اليه الهمة كل رائد فطفقوا يمتدحون ويقترحون وزادوا الازدياد ويتقدحون
وانا اصرف جدي والمراد ينصرف والمقصود يتقاعس عن الحصول ويتخلف
فالايام تجرح ولا تعد ولا تنحو والدهر يبكي ويبكي والعقل يضحك ويبكي اتعجب
من تقاصر هم الرجال وقساوة والرواج سوق الفضائل كسادا وتضعضع
بنيان الحق وتداعي اركانه وتزعزع شأن الباطل وتمادي طغيانه وتطاول
ايام كلها غضب وعتب وعلى الالباب عون والب تجمع بين الجفون والسهاد
وتفرق بين العيون والرقاد لا في الفول المكان وللتحصيل تأييد ولا في قوس الزمان
منزع ولسهم النضال تسديد وما زال الى ان رماني زماني وبلاني من اطوار
مما بلاني وحال بي الاحوال دون الاماني بلة الاماني واضحى بشاني ان يفيض
غروب شاني ببابي الاوطان والاوكار وترامت بي الاقطار والاسفار

اقاسي احداثا لا تشيب النواصي واسواء لا تذيب الرواسي اشاهد من انطماس آثار
العلوم وانتقاص مددها وانتقاض عددها ما يكاد الانفاس له تنقطع والجبال
تتصدع قد ملكتها وحشة المضاع وحيرة المرتاع ووقفت على ثنية الوداع
لا طلول ولا بقاع ولا رسوم ولا ارباع كلما نويت نشر ما طويت ونقدت
لاتمامه او عنيت عرضت من الموانع والقواطع وحدثت من النوائب الشواغب
ما يحول اثره بين المرء وقلبه ويتصدى بازاء فكره ويزول دونها رونق
خاطره وناظره ويذهب رونق باطنه وظاهره الى ان تداركني نعمة
من ربي وتماسكت عودي من فهمي ولبي فاقبلت على تمام الكتاب وانتظام تلك
الفصول والابواب فجاء بحمد الله كنزا مدفونا من جواهر الفوائد وبحرا
مشحونا بنفائس الفوائد في لطائف طالما كانت مخزونة وعن الاذاعة
مصونة مع تنقيح الكلام وتوضيح للمرام بتقريرات ترتاح لها نفوس المحصلين
وينزاح منها شبه المبطلين ويضيء انوارها في قلوب الطالبين وتتطلع نيرانها
على افئدة الحاسدين لا يعقل نكتها الا العالمون ولا يجحد باياتها الا القوم
الظالمون يهتز لها علماء البلاد في كل ناد ولا ينقص منها الا كل هائم في واد
من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فما له من هاد وهو اذا قرع سمعك
ما لم تسمع به في الاولين فلا تسرع ووقف وقفة المتأملين لعلك تطلع
بوميض برق الهي وتلقي نور رباني من شاطئ الوادي الايمن في البقعة
المباركة على برهان له جلي او بيان من اوثق واضح خفي والله سبحانه ولي
الاعانة والتوفيق وبتحقيق آمال المؤملين حقيق قال ورتبته
على ستة مقاصد اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي
وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغي تحصيلا لسعادة الدارين وقد تطابقت
الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق
الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع في الملة هداه وفي الفلسفة
هواه وكما دونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية والعملية اعانة للعامة على تحصيل
الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت عظماء الملة وعلماؤها لاتمام علم الكلام وعلم
الشرائع والاحكام فوضع الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية للفلسفة وهي عندهم
تنقسم الى العلم المتعلق بامور تستغني عن المادة في الوجود والتصور جميعا وهو الالهي
او في التصور فقط وهو الرياضي او لا تستغني اصلا وهو الطبيعي ولكل منها اقسام
وفروع كثيرة الا ان المعتمد في الاعتبار شهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ
والمعاد والمشار اليهما بالايمان بالله واليوم الآخر وطريق الوصول اليهما هو النظر
في المكاشفات من الظواهر والاواخر على ما ارشد اليه مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن

ما اشار اليه امير المؤمنين علي كرم الله وجهه الى ان المعتبر من كمال القوة العملية ما به
نظام المعاش ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وما بينهما من حيث
النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرأ اخذ لنفسه واستعد لرمسه وعلم من اين
وفي اين والى اين فاقتصر المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله
وما يتفرع على ذلك من النبوة والمعاد وسائر ما لا يستقل العقل باستقلاله وثبت
عليه اثبات ولكن من الاحوال المختصة بالطوائف والاعراض او الشاملة لاكثر الموجودات
فجاءت ابواب الكلام خمسة في الامور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات
وجرت العادة بتصديرها بمباحث تجري مجرى السوابق لها تسمى بالمبادي فرتبنا
الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سمعيات
هو المقصد السادس او عقليات تختص بالواجب وهو الخامس او بالممكن الجوهر وهو الرابع
او العرض وهو الثالث او لا تختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من مقاصد الفن
فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض المسائل
وقد يقتضي الضبط والمناسبة ايراد شيء من مباحث باب في آخر كمسئلة الرؤية في الالهيات
واعادة المعدوم في السمعيات **قال المقصد الاول في المبادي**
وفيه فصول الفصل الاول في المقدمات رتبه على ستة فصول لان المبادي منها ما يجب تقديمه في
كل علم بها يكون فحده وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسماها بالمقدمات وجعلها في فصل
ومنها ما يختص بهذا العلم الكلام خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقائد بطريق
النظر والاستدلال والرد على منكري حصول العلم اصلا واستفادته من النظر مطلقا
او في الالهيات خاصة يتوقف على ذلك وليس في العلوم الاسلامية ما هو اليق ببيانه فجعلها
في فصلين **قال** الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية حصول
الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون باعيانها وهو اتصافها بها وقد يكون بصورها وهو تصور
لها كالكرم يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكرم وان لم يتصف به وله مقابل في حصول كل علم
من الكلام وغيره بصورها وتصديقات كثيرة يطلب لها حصولها باعيانها بطريق النظر
والاستدلال واحتيج الى ما يفيد تصورها بصورة اجمالية تساويها صونا للطالب عن النظر
عن اخلال ما هو منها او اشتغال بما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم من مقدماته
وانما كثر تدوينها في العلوم الشرعية والادبية لما شاع من تدوين العلوم بمسائلها ولا
ونشر ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك بطريق التعلم من المعلم او التفهم من الكتاب
اذا تقرر هذا فنقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية
ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء ببركة
صحبة النبي عم وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة
الوقائع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام

وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف الآراء
والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى زيادة
نظر والتفات واخذوا بالنظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا
جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها
وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها
وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات
بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت
مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسئلة كلام الله تعالى
انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات
ولانه كثر فيه من الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه لقوته وادلته
صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام
واعتبر وانه اولها التعيين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم
بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية وهذا معنى العقائد الدينية
اي المنسوبة الى دين محمد عليه السلام سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين
في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقائد الدينية
عن الادلة اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه هو معرفة النفس ما لها وما عليها
وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات
وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام بالاعتقاديات وكذا اعتقاد
المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك
الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب
وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة
اليقينية او كان ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار
العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة والى المعنى الاخير يشير قول
المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى
اثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير
بحيث يتمكن من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها بحيث لا يزلزلها شبه المبطلين وعدل
عن يقتدر به الى يقتدر معه مبالغة في نفي الاسباب واسناد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو
المذهب واورد عليه طردا وعكسا جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما
وعلى عكسه علم الكلام بعد اثبات العقائد لانتفاء الاقتدار حينئذ والجواب ان المراد علم يحصل معه الاقتدار
البتة بطريق جري العادة اي ملزم حصول الاقتدار لزوما عاديا وانما سمى ذلك الاقتدار

وايضا ولا خفاء في ان الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم واما مجموع العلوم التي جعلها
الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد
ما له مدخل في الاقتدار او ما يلزمه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام
بعد الاثبات بهذه الحيثية بخلاف سائر العلوم وتعرض بان للمنطق مدخلا في الاقتدار
وان لم يستقل به والاقتدار لازم مع كل علم على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد
ما يلزمه الاقتدار في الجملة بحيث يكون له مدخل في ذلك خرج غير المنطق وقد ذكرنا
غنية عن هذا مع ان في اثبات المدخل تشعارا بالسببية ولو قال يقتدر به
واراد الاستصحاب العادي كما في اثبات العقائد بايراد الحجج على ما هو المذهب
في حصول النتيجة عقيب النظر لم يحتج الى شيء من ذلك قال وموضوعه المعلوم
من حيث هو يتعلق به اثبات العقائد اتفقت كلمة القوم على ان تمايز العلوم في انفسها
انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به تميزه
بحسب الذات بعد ما افاد التعريف التميز بحسب المفهوم وايضا فيه مزيد بصيرة بالكثرة
المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب
عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات
هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها على ما سنفصله وتحقيق المقام انهم لما
وجدوا احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقائق
انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود ونحوها وعينوا احوالها
المختصة واثبتوها لها واذا حصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك
الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها ترجع الى واحد من تلك الاشياء
بان يكون موضوعاتها نفسه او جزءا له او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا
تتميز بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف
محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور وقد يجد
من جهات اخر كالمنفعة والغاية ونحوهما وتؤخذ لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها
اجمالا ومن حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل على حقيقة مسماه اعني ذلك
المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا او الاقيسة كما
هو علم يقتدر به على كذا او يحترز عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو
جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان وجدت لها جهات اخر كالنفع
وانه لا معنى لكون هذا علما وذاك علما آخر سوى انه يبحث عن احوال شيء وذاك
عن احوال شيء آخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في انفسها ونظرا
الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كان تمايز عند الطالب بما لها من التعريفات
والغايات ونحوهما جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع

ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان
على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما
شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين مشتركين في جنس او غيره فالعلمان
متناسبان على تفاصيل ذكرت في مواضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون
شيء واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الآخر
مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون علم واحد شيئين
من غير اعتبار اتحاد بينهما في جنس او غيره اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك
لا يقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف الموضوع
فكذا باختلاف المحمول فلم لم يجعلوا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض
من الاعراض الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان
اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي مأخذ الجنس والاعراض
الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ الفصل الذي به كمال التمييز لانا نقول
ح لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله
على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد
محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك
وكذا سائر العلوم والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة
اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد
هذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا معنى اتحاد الاختلاف وما يتبعه
من التباين والتناسب والتداخل بحسب ان يكون امرا معينا بينا او مبينا وذلك
هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع
وانما يتبين بحقيتها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا اسمية ربما يصير
بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقة
واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول
في مادة من القضية وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة
بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم ولا خفاء في ان للمسائل مادة هي الموضوع
والصورة الى جهة الاتحاد اذ بها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة فان قلت
اشتراط تشارك موضوعي العلم الواحد في جنس او غيره لا يدفع اختلال امر اتحاد
العلم واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا العلمين من تشارك في ذاتي او عرضي اقله
الوجود وبل مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت
جنس هو الكم لا يجعل علما واحدا بل علمين متساويين في الرتبة بخلاف علم النحو الباحث
عن انواع الكلمة قلنا اذا كان البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك

الامر ومصداقه ان يقع البحث عن كل ما يشاركهما فيه وكذا الامر في العلم الواحد
والاقتصاد الاولى ان الحساب والهندسة لا ينظران في الكم الذي
هو من انواع الكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة
انما يجعل علما على حدة لكونه ناظرا فيما يخص الموضوع من حيث هو هو العدد
للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا ينظران فيهما من جهة ما هو كم لكان موضوع
كل منهما الكم وكان العلمان علما واحدا ولو نظر كل منهما في موضوعه من حيث هو
هو لما تميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا بكون الموضوع
من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على حدة وبكونه من مباديه التصورية
ايضا وجه ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالعدد
في الحساب جزء منه بدليل تعليلهم ذلك بان ما لا نعلم ثبوته كيف نطلب
ثبوت شيء له وتصوره من المبادي والتصديق بموضوعيته من المقدمات
واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية فمن صناعة
البرهان من المنطق فهذه امور اربعة ربما يقع فيها اشتباه وانما لم يجعلوا التصديق
بهلية الموضوع من المبادي التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادي
التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات التي منها يتألف قياسات
العلم وانما لم يجعل التصديق بموضوعيته من الاجزاء لانه انما يتحقق
بعد كمال العلم فهو بثمراته اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع
الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة
بعلم الحساب فكان التصديق بموضوعيته اجمالا من سوابق العلم
وتفصيلا من لواحقه وينبغي ان يعلم ان لزوم هذه الامور انما هو
في الصناعات النظرية البرهانية واما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه
والاصول وقد لا يظهر الا بتكلف كما في بعض الادبيات اذ ربما يكون
الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات وتنبيهات متعلقة بامر واحد
من غير ان يكون هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع بادلة مبنية على مقدمات
وانما اطنبت بايراد هذه المباحث مع انها من نظر صناعة البرهان من قبيل
الواضحات لما تطرقت اليها بعد انهدام قواعد الصناعات لجمل من الشبهات
اذا تقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات
العقائد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع من القدم والوحدة والقدرة
والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب
من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هي عقيدة اسلامية او وسيلة
اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الفلاسفة

والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل
الا انه اوثر على الموجود ليصح على راي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يفسر
العلم بحصول الصورة في العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل
الكلام قال قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود مفهومه فكثير من محمولات
المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظ وان اريد موصوفه فاعم كوجود الصانع
وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك ولا يخلو في اليه فضلا عن ان يكون عرضا
ذاتيا والاعم لا يبحث عنه في العلم كالمساواة العارضة للعدد بواسطة
الكم لا يبحث عنها في الحساب الا بعد التخصيص بالمساواة العددية وانما الخلاف
في انه قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا ام لا قلت لزوم الاختصاص ليس بالنظر
الى موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق او التقابل
كالعدد لا يخلو عن الزوجية والفردية الا ترى ان الزوج يحمل على مضروب
الفرد في الزوج مع كونه اعم قال في الشفاء العرض الذاتي قد يكون مساويا
للموضوع كمساواة الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث وقد يكون اخص
مطلقا كالزوج للعدد او من وجه كالمساواة للعدد فانها عرض ذاتي له
لكونه جنسه وهو الكم مأخوذا في حدها مع انهما قد يوجدان معا وقد يوجد
العدد بدونها وهو ظاهر وبالعكس كما في المقادير وقد يكون اعم منه
مطلقا كالزوج لمضروب الفرد في الزوج قال ومسائله القضايا
النظرية الشرعية الاعتقادية قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا
لافادته زيادة التمييز وقيد القضايا بالنظرية لانه لم يقع خلاف في ان البديهي
لا يكون من المسائل والمطالب العلمية بل لا معنى للمسئلة الا ما يسأل
عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي ليبين
لميته وهو من هذه الحيثية كسبي لا بديهي وقد يجعل الصناعة عبارة عن عدة
اوضاع واصطلاحات واحكام بديهية تفتقر الى تنبيه هي مسائلها
وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في تجريد المنطق من ان المسائل ما يبرهن عليها
في العلم ان لم تكن بينة قال وغايته تحلية الايمان بالايقان ومنفعته
الفوز بنظام المعاش ونجاة المعاد ما يتأدى اليه الشيء ويترتب
عليه يسمى من هذه الحيثية غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا
ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعا يسمى منفعة فيصدر العلم بذكر غايته
ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولئلا يكون نظره عبثا او ضلالا لائقا
ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير
الايمان والتصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا يزلزله

شبه المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة
على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في بقاء النوع على وجه
لا يؤدي الى الفساد وفي الآخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر
وسوء الاعتقاد قال فهو اشرف العلوم لما بين ان موضوعه
اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشارة
الى شدة الاحتياج اليه وابتناء سائر العلوم الدينية عليه والاشعار
بوثاقة براهينه لكونها يقينيات يطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف
العلوم وما نقل عن السلف من الطعن فيه محمول على ما اذا قصد التعصب
في الدين وافساد عقائد المبتدئين والتورط في اودية الضلال
بتزيين ما للفلسفة من المقال قال والمتقدمون اخذوا المباحث
مع تعلقها بالموضوع يحافظ على انتظام الكلام في بيان الموضوع والمسائل
والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود
لرجوع مباحثه اليه على ما قال الامام حجة الاسلام ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء
وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض
الى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة وما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر
الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض
وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات تجب
وامور تمتنع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب او امتناع ويبين ان اصل
الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر الى محدث وانه قادر
على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات فان هذا واقع ثم ينتهي تصرف
العقل ويأخذ في التلقي من النبي ما ثبت عنده صدقه ويقبل ما يقوله في الله
وفي امر المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهي من الفلسفة هو الموجود
بما هو موجود فكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيد الموجود هنا بحيثية كونه
متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام ليتميز الكلام عن الالهي بان البحث
فيه انما يكون على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين
والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد
موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم
وفانيا بعد الوجود والى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون
الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصح في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة
اي التعلق بهما وكون مباحثه منتسبة اليهما جارية على قواعدهما على ما هو اساس العلم
الى الدين وقيل المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول

الذي لا تخالفها وباطلة فحاصله ان تحافظ في جميع المباحث على القواعد
الشرعية ولا تخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة
على ما هو قانون الفلسفة لا ان تكون جميع المباحث حقة في نفس الامر منتسبة
الى الاسلام بالتحقيق والا لما صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج
ومن يجري مجراهم وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان قانون الاسلام ما هو الحق
من مسائل الكلام فان اريد الحقية والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح
هذا القيد لتميز الكلام عن غيره لانه ليس لازما بينا اذ كل من المتكلم وغيره يدعي حقية
مقاله ولم يصدق التعريف على كلام المخالف لبطلان كثير من قواعده مع انه كلام
وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز بهذا القيد
الكلام عن الالهي لاشتراكهما في ذلك قال فان قيل تعرض في المواقف
على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد يبحث عن احوال
ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كالنظر والدليل وعن احوال ما لا وجود له
اصلا كالمعدوم والحال ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي
ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني والجواب انا لا نم كون هذه
المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه على ما قررنا
وبحث المعدوم والحال من لواحق مسائله لوجود توضيحي للمقصود وتتميما او توضيحا
لما يقابله لا يقال بحث اعادة المعدوم واحالة الشيء ونفي الهيولى وامثال ذلك
من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم
وهل ينقسم الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها
من المسائل فانما يرد ما ذكر لو اريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج
بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق ذهنيا كان او خارجيا
واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا الى غير ذلك فمباحث النظر والدليل من احوال
الوجود العيني وان لم يعتبروا الثبوتي من احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين
يقولون به على ما يصرح به كلامهم ومن لم يقل فعليه العدول الى المعلوم قال
وقيل ذهب القاضي الارموي من المتاخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى
لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور
العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم
كالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات
فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله
المتعلقة بامر الدنيا والآخرة ونحوه صاحب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع
ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث انها تستند اليه لما انه يبحث عن اوصاف ذاته

لذات الله تعالى من حيث هي واوصاف ذاته لذات الممكنات من حيث انها
محتاجة الى الله تعالى وجعله الوحدة هي الموجود فكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع
واحوال الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام وهذا ينبغي ان يكون مبنيا
معنى ما قال هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات في المبدا
والمعاد على قانون الاسلام والا لا معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه احتاج بان المراد
بذات الله تعالى في التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم التركب والجسمية
والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل كالبحث عن بعض الصفات والموضوع هو
الذات من حيث هي ولا بحث عنها في العلم وهذا مشهور بان المحمول في قولنا الواجب
ليس بجوهر ولا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل لو كان
الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث
في المسائل الا عن احوالهما واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر
والاعراض بحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب قلنا يجوز
ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب
ما له نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث
المعدوم والحال واقسام الماهية ولواحقها والاجسام او على سبيل الاحتجاج لكلام المخالف
قصدا الى تزييفه كبحث علل السمعيات والآثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل
المبادئ بان يتوقف عليه بعض المسائل كبحث النظر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه
على ما ليس بين كاشتراك الوجود واحالة التسلسل وجواز كون الشيء قابلا او فاعلا
وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام
يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر فيما بين المتاخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي
بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادئ يفتقر الى البيان ويثبت ببرهان
لان مبادئ العلم انما تبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام
بل الكل جزئي بالنسبة اليه وموقوف بالآخرة عليه فمباديه لا تكون الا بينة بنفسها
قلنا ما بين من مبادئ العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما اعلى ولا ان يكون علما شرعيا
للاتفاق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وتفصيل
ذلك على ما هو المذكور في الشفاء وغيره ان مبادئ العلم قد تكون بينة بنفسها فلا تبين
في علم اصلا وقد تكون غير بينة فيبين في علم اعلى لا محالة من ان يبين في ذلك العلم
كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادئ الطبيعي ومن مبادئ الفلسفة
الاولى او في علم ادنى لئلا يتوقف شانه عن ان يبين في ذلك العلم كامتناع الجزء الذي
لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادئ الالهي لاثبات الهيولى والصورة فيجب
ان يبين بمقدمات لا يتوقف صحتها عليه لئلا يلزم الدور وقد يبين في ذلك العلم نفسه بشرط ان

ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله وان لا يكون مسئلة يتوقف عليه لمسائله ولهذا يكون
مبدأ باعتبار ومسئلة باعتبار كاكثر مسائل الهندسة ويكون الامر للوجوب فانه
مسئلة للاصول ومبدأ لمسئلة وجوب القياس تمسكا بقوله تعالى فاعتبروا ولا يخفى
انه يجب في هذا القسم ان يكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونها من مسائلها
فيما نحن فيه اعني البحث عن احوال الممكنات لا على وجه الاستناد لا يكون من هذا القبيل
بمعنى انه ليس من علم ادنى او اعلى فيثبت هذا المبداء بدليل قطعي من غير التفات
للقواعد الشرعية وان لم يعد ذلك العلم من العلوم الكلامية كالالهي الباحث عن احوال الموجود
على الاطلاق وههنا شيء وهو ان المفهوم من شرح الصحائف انه ليس معنى البحث عن احوال
الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسائل بل ان يكون البحث
عن احوال يعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى قال ان احوال الممكنات التي يبحث
عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم بعضها عن ماثر قدرة الله تعالى وذلك
انما يكون بحاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه

قال واعترض بان اثبات الصانع من اعلى مطالب الكلام وموضوع العلم لا يبحث
فيه بل فيما فوقه حتى ينتهي الى موضوع بين الوجود كالموجود من حيث هو لما كان
من مباحث الحكمة ما لا يقدح في العقائد الدينية ولم يناسب غرض الكلام من العلوم الكلامية
خلطها المتأخرون بمسائل الكلام اضافة للحقائق وافادة لما عسى يستعان به في التفصي
عن المضائق والا فلا نزاع في ان اصل الكلام لا يتجاوز مباحث الذات
والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات
فلذا اقتصر القوم في ابطال كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وجعل اوسع ذات
الممكنات من جهة الاستناد وعلى انه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام
لان موضوع العلم لا يبحث فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت
كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهلية
المركبة ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شيء
له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب
الكلام ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط في الكل او بوسط
في البعض بحث آخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي دون الكلام
ظاهر الفساد والا لكان هو احد العلوم الكلامية بل رئيسها ورأسها ومبنى
القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع في العلم
لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجبا لوجود بخلاف سائر
العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين وكان هذا لم يتفطن بان موضوع
علم انما لا يبحث فيه او لكان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود والا فهذا التقرير مما لا يشهد به

عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى قال وقيل هذا لا يصح على رأي من يجعل الوجود
نفس الماهية وهو ظاهر ولا على رأي من يجعله زائدا مشتركا لان العرض الذاتي
يكون مختصا قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره فاما ان يكون هناك قضية
كسبية يحمل بها الموجود في الخارج بطريق الوجوب فتتم الكلمات او لا فيسقط اصل الاعتراض
الثاني انه لا علم شرعي هو فوقه حتى يبحث فيه عن موضوعه فلا بد من بيانه فيه وفيه نظر اما اولا
فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون
لحوقه للشيء بتوسط لحوق لامر خارج غير مساو ولا خفاء في كون الصحة والمرض
عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك
واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة
من شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى واما ثالثا
فلان قولهم موضوع العلم لا يبحث فيه بعد تقرير انه لا يثبت في العلم غير الاعراض
الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما هو وجوده عرض ذاتي يبحث فيه وما لا فلا
ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يستقيم قولهم لكل علم موضوع ومبادي ومسائل
على عمومه لان معناه التصديق بانية الموضوع وبهليته البسيطة وقد صار في علم
الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات
فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يوجد موضوع
الكلام الموجود او المعلوم والا فالالهي اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف
من جهة وقد عرفت ان ما يبحث فيه موضوع علم شرعي او مباديه لا يلزم ان يكون
علما شرعيا بل يكفي كونه نفعيا وعلى وفق الشرع قال وقيل آل الكلام الى ان الوجود
المخصص بموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبحث فيها لكون
نظرها مقصورا على بيان هليته المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه بينا او مبينا
في صناعة اعلى ويتوجه الاشكال بان بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة
وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم الوجود قلنا موضوع الصناعة
الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين
انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى
المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيبين وجود الجسم وفي الطبيعي
ان بعض الجسم كرة وعلى هذا القياس وربما يتنبه الفطن من هذا الكلام
لنكتة فائدة في بعض ما سبق

قال الفصل الثاني في العلم

ذهب الامام الرازي الى ان تصور العلم بديهي لوجهين الاول انه معلوم يمتنع اكتسابه
اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه انما يكون بغيره معلوما
ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم

بالغير لزم الدور وهو عين طريق الفخر وهو المط الثاني ان علم كل احد بوجوده
بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه
منه ومن الخصوصية والسابق على البديهي بديهي بل اولى فلبداهة مطلق العلم
بديهي وهو المط واجيب عن الوجهين بان مبناهما على عدم التفرقة بين تصور
العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور
غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصوره فلا يلزم الدور بل على حصوله بناء على امتناع
حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم يقل بوجود الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف
على حصوله ايضا وعبارة المواقف ان الذي نحاول ان نعلم به غير العلم تصور
حقيقة العلم وقد تسامح حيث حاول العلم بتصور الحقيقة والاحسن ما في شرح المختصر
ان الذي يتوقف على حصوله بالغير انما هو تصور حقيقة العلم الا انه تسامح فيه ايضا
حيث قال ان يتوقف تصور غير العلم انما هو على حصول العلم به اعني علما جزئيا متعلقا
بذلك الغير اذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله واما الثاني فلان البديهي لكل احد
ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور
العلم به فضلا عن بداهته كما ان كل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها فان قيل
لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من المعاني
النفسية الحاصلة في النفس علم به وتصور له فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا
كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون مطلق العلم بديهيا وهو المطلوب
وكذا اذا كان تصور الغير الذي يكتسب به تصور العلم موقوفا على حصول مطلق
العلم كان موقوفا على تصوره وهو الدور قلنا قد سبق ان حصول الكيفيات النفسية
في النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل وذلك اتصاف بها لا تصور
لها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشجرة
وذلك تصور لها لا اتصاف بها الا ترى ان الكافر يتصف بالكفر لحصول
الانكار في نفسه وان لم يتصوره وتصورها لا يكون لحصول مفهومه في نفسه من غير اتصاف
به لحصول عين العلم بالشيء في النفس لا يكون تصورا لذلك العلم كما ان حصول مفهوم
العلم بالشيء في النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه نعم يكون ذلك اتصافا
بالعلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع
الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم
بالغير وهو يستلزم امكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الممكن
يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال فاكتساب العلم
يكون ملزوما لتصور الغير الملزوم لامكان المحال فيكون محالا واما الثاني فبان علم كل احد
بانه عالم بوجوده بديهي وعلمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص به

بديهيا كان العلم بمطلق العلم بديهيا ولما كان مظنة ان يقال العلم بانه عالم تصديق
وبداهته لا يستدعي بداهة تصوراته لانه مفسر بما لا يتوقف بعد تصور طرفيه
على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر
اصلا لا في الحكم ولا في طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا له او شرطا وذلك لحصوله
لمن لا يتأتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان قلنا العلم بانه عالم بالشيء تصديقا
وهو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام فيه على انه
ان اراد ان العلم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم
او في الجملة فغير مفيد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب قال ثم الاكثر هو تعريف
العلم هو قوله قبل تعريفه والمحققون لوضوحه كقولهم هو معرفة المعلوم على ما هو به او ادراك
المعلوم على ما هو به او اثبات المعلوم على ما هو به او اعتقاد الشيء على ما هو به او ما يعلم به الشيء او ما يوجب
كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل ظاهرة الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام
لخفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفى ربما يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة
محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات
الحسية فكيف في الادراكات وانما سبيل معرفته التقسيم والمثال اما التقسيم فهو ان يميز
عما يلتبس به وهي الاعتقادات ولا خفاء في تميزه عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل
بالمطابقة فلم يبق الا الاعتقاد المقلد ويتميز عنهما بان الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه
كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير
بتغير المعلوم ولا يبقى عند انتفاء المتعلق لانه كشف وانحلال للعقدة والاعتقاد
عقدة على القلب ولهذا يزول بتشكيك المشكك بخلاف العلم واما المثال فهو ان الادراك
البصري شبيه بادراك البصيرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر
اي مثاله المطابق في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة
تنطبع فيها صور المعقولات اي حقائقها وماهياتها على ما هي عليها والعلم عبارة عن اخذ
العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم
عن مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظاهره انه يريد عسر
تحديده بالحد الحقيقي لا ما نحن فيه امتناعه وتفهيم حقيقته وان ذلك ليس ببعيد وانه
لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين
على ما فهمه البعض وقال الامام الرازي تعريفات العلم لا تخلو عن خلل لان ماهيته
قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى والى هذا ذهب كثير من المحققين
حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشدة الوضوح لا للخفاء به
قال ولا نزاع في اشتراك لفظ العلم بحسب اللغة والاصطلاح على معان منها ادراك
العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل ويجيء في مباحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اورد عليه

وبعضهم نظرا الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فعدل الى وصول النفس
الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس الى المعنى شعور فاذا حصل
وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه
امكنه قال له حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر واثبت خبر بان حصول
الصورة في العقل ايضا صفة للعالم ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم
والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد ويجيء بيان ذلك ومنها
ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ما هو المتواطئ للعرف واللغة ولهم
فيه عبارات الاولى صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به اي صفة ينكشف بها ما ذكر
وتنكشف له انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان او غيره وعدل
عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم
لان في ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وما حاصله فقد خرج الظن
والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقد على القلب والتجلي انشراح وانحلال
للعقدة الثانية صفة توجب تمييزا في المعاني لا يحتمل النقيض اي صفة تستعقب
بخلق الله لمن قامت به تمييزا في الامور العقلية كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة
والارادة وسقط ادراك الحواس لان تميزه في الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات
لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات لان احتمال النقيض في الظن والشك والوهم
ظ وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك بل ربما يتعلق
بالنقيض وما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز وكذا التصور الغير المطابق
كما اذا ارتسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق فداخل لانه
لا نقيض له بناء على ان في اخذ النقيض شائبة الحكم والتركيب ولا يخفى ما فيه ومنهم من قيد
المعاني بالكلية ميلا الى تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات على ما ذكر في المواقف ان هذه
الزيادة مع الغنى عنها تخل بطرد التعريف اي بمانعيته في جميع افراد المعرف على ما ذكر ابن الحاجب
ان اسم الفاعل يدل على حدث تعريف الاسم والفعل المضارع على عكس ما لو اوهذا
مصطلح النحاة ثم انظر من قولنا تمييزا لا يحتمل النقيض ان يراد نقيض التمييز ولما لم يكن
له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب التمييز ايجابا لا يحتمل النقيض وليس بشيء
والحق اعتبار ذلك في متعلق التمييز على ما قالوا ان اعتقاد ان الشيء كذا مع انه لا يكون
الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فالمعنى انه صفة
توجب للنفس تمييزا المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك نوع
اعتراضهم بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا
بل ذهبا بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو رأي المحققين
او بان يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذي به صار حجرا او يخلق فيها الوصف الذي

به تصير ذهبا على ما هو رأي بعض المتكلمين من تجانس الجواهر في جميع الاجسام والجواب
ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم كون العالم اياه لا حقيقة ولا حكما
اما في التصور فلعدم النقيض او لانه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم
واما في التصديق فلاستناده الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والعاديات
كذلك لان الجزم بها مستندا الى موجب هو العادة وانما يحتمل النقيض بمعنى
انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه من الممكنات التي لا يلزم من فرض وقوعها
ولا وقوعها وذلك كالحكم بباض الجسم المشاهد قطعا مع انه في نفسه يمكن ان يكون
وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض كون الحاكم اياه حقيقة
وحالا كما في الظن لعدم الجزم بمتعلقه او حكما ومآلا كما في اعتقاد المقلد لعدم
استناد الجزم به الى موجب من حس او عقل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل
اعتقاد النقيض وما وبهذا يظهر الجواب عن بعض تفسير العلم ما عند المقلد بما
المطابق فانه لا يحتمل النقيض في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان
العقلي قال المحقق العلم ان كان حكما اي اذعانا وقبولا للنسبة فتصديق
والا فتصور واختلافهما في الحقيقة لا بمجرد الاضافة وقد اشتهر تقسيم العلم الى التصور والتصديق
واستبعده بعضهم لما بينهما من اللزوم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكروا
انه لا تصور بحسب الحقيقة بدون التصديق بالحقيقة وانما الكلام في التصور بحسب
الاسم فعدلوا الى التقسيم الى التصور الساذج اي المشروط بعدم الحكم والى التصديق
واجاب اخرون بان اللزوم بحسب الوجود لا ينافي التقابل بحسب الصدق كما في
الزوج والفرد والحصر في التصور المقيد بعدم الحكم وفي التصديق ليس تاما لخروج
تصور الطرفين وبالجملة فكلام القوم صريح في ان التصور المعتبر هو التصور المقابل
له وهو التصور لا بشرط الحكم اعني الذي لم يعتبر فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم
الحكم وصرح الامام والكاتبي بان هذا هو المراد بالتصور الساذج والتصور
فقط وحاصل التقسيم ان العلم اما ان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق او لا وهو
التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو
صريح كلام الامام لا الادراك المقيد بالحكم على ما يسبق الى الفهم من عبارته حيث
قال الادراك المقارن للحكم او الادراك الذي يلحقه الحكم كيف فانه يذكر ذلك
في معرض الاستدلال على كون التصديق مركبا ثم انه كثيرا ما يصرح بانه عبارة عن
الحكم ويجعل الحكم تارة من قبيل الافعال وتارة من قبيل الكيفيات والكلام النفسي ليست
من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم ومتميز
عن التصور بحقيقته لا بمتعلقه الا ما لسنة بخلاف التصور حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك
اذا شككت في حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث والنسبة بينهما من غير حكم

وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد علمت النسبة نوعا اخر من العلم هو المسمى بالحكم والتصديق
وحقيقته اذعان النفس وقبولها لوقوع النسبة او لا وقوعها ويعبر عنه بالفارسية
بگرويدن على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال في الشفاء التصور هو لك
الساذج عرض هو ان تحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما يؤلف منه
كالساذج والوصف والتصديق هو ان تحصل في الذهن نسبة هذه الصورة
الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وفي هذا الكلام
ارشاد الى ان مدلول الخبر والقضية هو الصدق وانما الكذب احتمال عقلي وليس فيه انحصار
التصديق في المطابق كما يتوهم اذ لا يلزم من حصول الشيء كالمطابقة مثلا في النفس حقيقة
في الواقع قال والضرورة قاضية يعني ان كلا من التصور والتصديق ينقسم الى النظري
والضروري لانا نجد من انفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات الى النظر
كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود
والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين والمراد الاحتياج والاستغناء بالذات
حتى يكون الحكم المستغني في نفسه عن نظر ضروريا وان كان طرفاه بالكسب على ما تقرر
عند الجمهور من ان التصديق الضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر
وعبارة المواقف هو ان البعض ضروري بالوجدان والبعض نظري بالضرورة
ربما يتوهم ان العكس بالوجدان لكن مراده ما ذكرنا وفسر القاضي ابو بكر
العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيد
بالمخلوق لان الضروري والنظري من اقسام الحادث واعترض عليه بان النفس
قد تنفك عن العلم الضروري بان تزول بعد الحصول بطريان شيء من اضداد العلم
كالنوم والغفلة وبان لا يحصل اصلا لانتفاء شرط من شرائط مثل التوجه وتصور
الطرفين واستعداد النفس والاحساس والتجربة ونحو ذلك مما يتوقف عليه بعض
الضروريات واجيب بان المراد انه لا يقدر على الانفكاك والانفكاك فيما ذكرتم
من النقض ليس بقدرة المخلوق وهذا ما قال في المواقف ان عبارته مشعرة بالقدرة
يعني يفهم من قولنا لا يجد فلان سبيلا الى كذا او لا يجد انه يقدر عليه او لا يقدر
والحاصل ان اطلاق الضروري على العلم مأخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة
على الفعل والترك كحركة المرتعش ولذا فسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق
الا ان قيد الحصول واو هنا تنبيه هل الضروري من اقسام العلم الحادث
ومصحح في عبارة الكل يتوح العلم بمثل ما حصل لا قدرة له والاشكال بما لا قدرة
للعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه قال بل يرد على طرد الجبار بين العلم
الحاصل بالنظر اذ لا قدرة على تحصيله ولا على الانفكاك عنه اجيب عنه بان المعتبر في الضروري
نفي القدرة وانما في النظري انما تنتفي القدرة بعد الحصول اذ قبله يقدر على التحصيل

بان يكتسب وعلى الانفكاك بان لا يكتسب قال قيل سلمنا ان مراد القاضي نفي الاقتدار
على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدورا او غير مقدور
ينافي اللزوم قلنا اراد باللزوم الثبوت او امتناع الانفكاك بالقدرة على ان يكون
اخر الكلام تفسيرا لاوله وفسر النظري بما تضمنه النظر الصحيح بمعنى انه لا ينفك
عنه بطريق جري العادة عند حصول الشرائط ولم يقل بالوجه لما تقرر من ان حصول
النتيجة عقيب النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل ما يحصل عقيب النظر الصحيح
لان من الضروريات ما هو كذلك كالعلم بما يحدث من اللذة او الالم ولو قال
ما بعد النظر الصحيح واراد الاستعقاب العادي لكان اظهر والكسبي يقابل الضروري
ومرادف النظري فيمن يجعل طريق الاكتساب هو النظر لا غير واما فيمن يجوزه
الكسب بمثل التصفية والالهام ولا يجعله مشتملا على النظر فالكسبي اعم من النظري
ولا تلازم بينهما عادة على ما في المواقف الا ان يجعل مثل التصفية والالهام من خوارق
العادات وقد يقال الكسبي لما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل او الحس
والضروري لما يقابله ويخص الكسبي النظري باسم الاستدلالي قال واختار الامام
اختار الامام الرازي ان كل ما يحصل من التصورات فهو ضروري لان الاكتساب
ممتنع من جهة المكتسب اعني المطلوب والكاسب اعني طريق الاكتساب اما الاول فلان المطلوب
اما ان يكون معلوما فلا يمكن طلبه واكتسابه لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا
فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض بوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه
فيتوجه اليه مجهولا من وجه فيطلب وثانيهما النقض باكتساب التصديق مع وجود
الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه اما ان يطلب وجه المعلوم وهو محال لامتناع
تحصيله او وجه المجهول وهو محال لامتناع التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق به
التصديق كالقضية او النسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب
التصديق فلا يمتنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور
يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق
به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب بانا نختار انه معلوم
من وجه ولا نم امتناع التوجه الى وجه المجهول وانما يمتنع لو لم يكن الوجه المعلوم
من وجوهه واعتباراته بحيث يخرج عن كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا ان لنا
شيئا به الحيوة والادراكات فنطلبه بحقيقته او بعوارضه المميزة عن جميع ما عداه
على ما هو المستفاد من الحد او الرسم فالمجهول المطلوب لا ينحصر في الحقيقة ولا في العارض
وما ذكر في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات الصادقة عليها هو
الاعم اعني امكان اكتساب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة
فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وقصد اكتساب بعض العوارض له كان ذلك

ما للعلل لا التوقف ولو قصد اكتساب العارض بنفسه كان هو مجهولا لا محالة وما ذكره المحقق في المحصل
من ان كلا من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لا مرية ثالث هو المطلوب الزام
للامام بما اعترف به من ان المعلوم اجمالا معلوم من وجه مجهول من وجه فانه يوجهان
متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه والاخر ليس بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء
ظن ان هناك علما اجماليا والامام ذكر هو في نقد التنزيل لا انكار ان المطلوب المجهول
هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب اعني المعرف
للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون
اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا عنها ويندرج فيه المركب
من الداخل والخارج ومن افرده بالذكر اراد بالداخل والخارج المحض من ذلك
ثم البعض انما يعرف الماهية اذا عرف شيئا من اجزائها اذ لو كان الاجزاء باسرها معلومة
او بعضها مجهولة لم يكن المعرف معرفا اي سببا لمعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فالجزء
المعرف ان كان نفسه عاد المحذور وان كان غيره لزم التعريف بالخارج ضرورة كونه
كل جزء خارجا عن الاخر ولو فرض تداخلها يتسلسل الكلام الى ما يتوقف الجزء المركب منه ويعرف
فيعود المحذور او التعريف بالخارج وهو ايضا باطل لان الخارج انما يعرف الماهية
اذا علم اختصاصه بها بمعنى ثبوته لها ونفيه عن جميع ما عداها وهذا التصديق يتوقف
على تصور الماهية وهو دور وتصور ما عداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل
وهو محال وفي عبارة المواقف هنا تسامح حيث قال والبعض ان عرف الماهية عرف
نفسه وهذا باطل والخارج وسنبطل لان الذي سنبطل هو التعريف بالخارج لا الخارج
وكانه على حذف الباء اي وعرف بالخارج او على معنى وعرف الامر الذي شانه ان يكون
خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج
وانما ادعى لزوم المحالين على ما هو تقرير المحصل بناء على ان معرف الماهية معرف لكل جزء
منها ولظهور المنع عليه اقتصر ثانيا على احدهما كما هو تقرير المطالع العالية ثم لا يخفى ان القدح
في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم لما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء
وبالبعض والخارج احتاجوا الى التفصي عن الاشكال الثالث اما عن الاول فلان جميع
الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات لكن انما يمتنع التعريف بها لو لم يتغايرا بالاعتبار
وتحقيقه ان الاجزاء قد يتعلق بها تصورات متعددة بان يلاحظ واحدا واحدا على التفصيل
والترتيب فيكون كاسبا اي حدا وقد يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ المجموع من حيث
المجموع فيكون مكتسبا اي محدودا وهذا معنى قولهم في المحدود اجمال وفي الحد تفصيل
ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومسببا عنها فان قيل
اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو
ايضا حاصلا من غير افتقار الى النظر والاكتساب وان لم يكن حاصلة لم يحصل هو فلا يكون مطلوبه

ويتسلسل الكلام الى ما يحصلها وكذا الكلام في التوقف ببعض الاجزاء وبالخارج بل في اكتساب
التصديقات قلت يجوز ان يكون الاجزاء معلومة منتشرة في سائر المعلومات فيفتقر
الى النظر لاستحضارها مجموعة مرتبة بحيث تفضي الى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب
وحاصله عائد الى تحصيل الجزء الصوري للحد وعلى ذلك الهيئة وقال في المواقف قدحا
في قولهم مجموع التصورات يحصل تصور المجموع اعني ان الاجزاء اذا احضرت مرتبة حصل
فهي الماهية لا ان ثمة حصول مجموع يوجب حصول شيء اخر هو الماهية وهذا كالاجزاء
الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي لا امرا يترتب عليه المركب وظاهره وعبارة المواقف لانهم
لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر اخر هو الماهية بل انه يجوز ان يحصل
تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر اخر هو تصور المجموع اعني تصور الماهية
فان اراد نفي ذلك فقط لا يشهد له ضرورة ولا برهان بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالقياس
على الوجود الخارجي لانه لا يتجزى نعم في العقل فله ان يلاحظ الموجود الواحد تارة جملة
وتارة شيئا فشيئا ولم يرد في حل الاشكال على من قال الحد مجموع الامور التي كل واحد
منها معلوم والمحدود ليس كذلك لان المحدود ايضا كذلك فلا بد في بيان المغايرة والنسبة
من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجمالا محدود وهو معنى كلامهم
واما عن الثاني فبانا لا نسلم ان معرف الماهية يجب ان يعرف شيئا من اجزائها لجواز ان يكون
الاجزاء معلومة وينتقل الى حضورها مجموعة مرتبة ممتازة عما عداها ويكون ذلك بالمعرف
وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم
بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لا بد من ملاحظتها مجموعة متميزة عن الاغيار
وظاهر ان نفس الاجزاء مجهولة ويفيد المعرف تصور الكل بوجه يمتاز عما عداها من غير احاطة
بحقيقة شيء من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء المعرف نفس المعرف بالذات ويعود الكلام
الى التفصيل والاجمال كما في تعريف الماهية باجزائها او غيره ويصح التعريف
بالخارج على ما سيجيء وبما ذكرنا يندفع ما قال ان جميع اجزاء الماهية نفسها فكيف يمكن
العلم بها علما بها وان معرف الشيء سبب لمعرفته اي حصوله في الذهن فكيف لا يحصل
شيئا من اجزائه وان علة حصول الشيء لو لم يكن علة لشيء من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه
فجاز حصول الكل بدونها فلم يكن علة فليتفطن بالهيئة الاجتماعية فانها علة لحصول المركب
وليست علة لحصول شيء من اجزائه واما عن الثالث فبانا لا نسلم ان التعريف بالخارج
يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم
الى تصور لازمه المساوي وان لم يعلم العلم باللزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور الشيء
بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا كما في اختصاص الجسم بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع
كونه في حيزين واشتغال حيز بجسمين والى هذا التسليم نظر من قال الوصف الصالح لتعريف
الشيء يجب ان يكون لازما بين الثبوت له فرقا بين الانفكاك عن جميع ما عداه ويمكن ان يعلم

انه وان كان لازما بحسب الصدق لا بد ان يكون ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المحققين
عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل الجزء ما به فقط تمسكا بان الاشياء
التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس الماهية ثم قال ويجوز ان يحصر
عند الاجتماع ماهية هي الماهية فيحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس وما بالفصل
وبالتركيب التقييدي متقدم على العلم بالحد المعرف بالجنس والفصل ومعنى اجزاؤه وبها يحصل
العلم به ورد المنع تارة بدعوى الضرورة وتارة بالاستدلال فان جميع اجزاء الشيء
ان لم يكن نفسه فاما ان يكون خارجا عنه وهو ظاهر البطلان او داخلا فيه فيتركب
الشيء منها ومن غيرها فلا يكون هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشيء غير جميع الاجزاء
فتمام حقيقته اما ذلك الجزء وحده فلا يكون المفروض اجزاء او مع الجزء فلا يكون جميعا
واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه
نفس الماهية ولو كان هذا لازما لكان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه
والذي يلوح من كلامه انه يريد بجميع الاجزاء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار التأليف
والاجتماع وبالمركب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكشي ان مجموع اجزاء الشيء
ليس هو وانما هو تلك الاجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هي هي لكن لا يخفى ان هذا
راجع الى ما ذكره البعض من ان الحد التام موقوف بجميع الاجزاء المادية او بحصولها
في الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الاعيان وقد نقل عن المحقق بانه كما يعتبر في الحد التام
الاجزاء المادية اعني الجنس والفصل يعتبر الجزء الصوري اعني الترتيب لان التعريف بالجنس
والفصل لا على الترتيب لا يكون حدا تاما ثم اعترض على ان جميع الاجزاء المادية والصورية
نفس المركب لانها علة وهو معلول لها ومن المعلوم بالبديهة ان محصل الاثنين يحصل واحدا ويحصل
واحدا اخر وبضم احدهما الى الاخر لا يكون محصلا للاثنين نفسه بل يكون محصلا لجميع
اجزائه المادية والصورية قال المحصل البحث الثالث لما كان العلوم النظرية تنتهي الى الضروريات
حاولوا اثباتها والرد على منكرها في مبادي الكلام ليعلم ان ما يجعل منتهى مقدمات القياس
ويدعى كونه ضروريا هل هو منها ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكانها
ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصروا التصديقات الضرورية في ست البديهيات
والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان يكفي
تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كافيا في حكم العقل
او لا فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج الى امر ينضم الى العقل
ويعينه على الحكم اما الى الحس او الى القضية او اليهما جميعا فالاول المشاهدات لاحتياجها الى الاحساس
والثاني لا يخلو من ان يكون ذلك الامر لازما وهي الفطريات او غير لازم وح ان كان حصوله
بسهولة فهي الحدسيات والا فليست من الضروريات بل النظريات والثالث ان كان حصوله
بالاخبار فالمتواترات والا فالمجربات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا يحكم

بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون
في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا
الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية او لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبله
او لتدنس الفطرة بالعقائد المضادة كما في بعض الجهال او لان الله تعالى لا يخلقه
على ما هو المذهب واما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة
وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم
بان لنا خوفا وغضبا ومنها ما نجده بنفوسنا لا بالالات البدنية كشعورنا بذواتنا
واحوالنا وجميع احكام الحس جزئية لانه لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل
نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الاحساس بجزئيات ذلك الحكم وان توقف على علة واما الفطريات
فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تغرب عنه عند تصور الطرفين وهو المعني بامر لازم
ينضم الى القضية ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرر المشاهدة اليه والقياس الخفي
المنتج للتيقن اليها وهو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم يعرف
ماهيته وكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا
مسهل للصفراء واما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة
المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب فينضم الى العقل
سماع الاخبار والى القضية قياس خفي وهو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما اخبر به هذا الجمع
واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل
اليقين لمشاهدة القرائن كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف
تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وكانكساف نصفه وايماض جانبه الذي يلي
الشمس وتنقل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحدس العقل انه لو لم يكن نوره من الشمس
لما كان كذلك فهي كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي الا ان السبب
في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين
الا ان التوقف عليه يكون بالحدس دون الفكر والا لكان من العلوم الكسبية
وستعرف معنى الحدس في كشف النفس ان شاء الله تعالى قال وقد يحصر في البديهيات
والمشاهدات ذكر في المحصل ان الضروريات هي الوجدانيات وانها قليلة
النفع في العلوم لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف الا انه
ذكر في موضع آخر ان الضروريات هي الست المذكورة والوهميات في المحسوسات
كالحكم بان كل جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين احدهما ان البديهيات
تشمل الفطريات نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل
لم يفتقر الا الى تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل

فيهما الى الحس لكن مع التكرر وكذا الحدسيات وثانيهما ان تكون المجربات والمتواترات
والحدسيات من قبيل الضروريات موضع بحث على ما فصله الامام في الملخص لاشتمال
كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها معها وقد نازع بعضهم
في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية
بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات ثم المحققون من القائلين
بان هذه الاربع ليست من الضروريات على انها ليست من النظريات ايضا بل واسطة
لعدم افتقارها الى الاكتساب الفكري وبهذا يشعر كلام الامام حجة الاسلام رحمه الله
حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط
واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى
الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فانه لا بد فيه من حصول
مقدمتين احديهما انهم لا مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع
الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين
ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وبهذا يظهر ان النزاع لفظي مبني
على تفسير الضروري انه الذي لا يفتقر الى واسطة اصلا او الذي يجده الانسان
مضطرا اليه فان قيل المتواترات من قبيل المحسوسات لحصولها بالسمع فيجب ان يكون
ضروريا بلا نزاع كالعلم بان النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع
تواترا كوجود مكة مثلا وهو معلول لتكرر السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر
خبرا عن نسبة خبر الى صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا
اذا تواتر الاخبار بان النبي عم قال البينة على المدعي واليمين على من انكر
فالعلم بان هذا صوت المخبرين ضروري ماخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول
كلام النبي عم هو المستفاد من القضية التي هي من قبيل المتواترات المتنازع
في انه ضروري او غير ضروري والعلم بان البينة تجب على المدعي كسبي مستفاد من ترتيب
المقدمتين اعني ان هذا خبر النبي عم وكل ما هو خبر النبي عم فمضمونه حق لما ثبت
من صدقه بدلالة المعجزات وما يقال ان هذا الحديث متواتر المعنى ان الخبر
بكونه كلام النبي عم متواتر سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء قال واما المنكرون
فمنهم من قدح في الحسيات بان الحس قد يغلط كثيرا والجواب انه لا ينافي الجزم المطابق
فيما لا غلط فيه قد تشبثوا بتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادي اول
للعلوم حجة على النفي وانكر ذلك جماعة فمنهم من قدح في الحسيات وحصر المبادي الاول
في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق شبه اطنب
الكلام فيها بتكثير الامثلة ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات رده
الى اكابر الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم اليقينية مبنية عليها والمبادي الاول الضرورية

مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادي المجربات والمتواترات والحدسيات
هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات تكتسبها الصبيان باستعداد يحصل
لعقولهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانها ليست يقينية والاعتذار
بان المراد ان جزم العقل بالاحكام الماخوذة من الحس قد يتوقف على شرائط ربما لا يعلم
ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت فلذلك جعلوا لبيان مواضع الغلط في المحسوسات
وان اي احكامها يكون يقينية واي احكامها يكون غير يقينية صناعة المناظر كما جعلوا
لبيان ذلك في المعقولات صناعة سوفسطيا وما ذكر في المحصل المحصل من انه لا حكم
للحس لانه ليس من شانه التاليف الحكمي بل الادراك فقط وانما الحكم للعقل ليس نقضا
لكلام الامام بالمناقشة في ان الحاكم هو الحس او العقل بواسطة بل ربما رتب
من المقصود حيث قال فالمحسوس من حيث انه محسوس لا يوصف بكونه يقينيا او غير
يقيني وانما يوصف به من حيث معاونته لحكم العقل مع تصريح المعنى ان احكام العقل
في المحسوسات ليست يقينية لما قد يقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لان المعقولات
الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط ولا يصح نسبته الى الحكماء لتصريحهم بخلاف ذلك نعم
لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا فلا بد من حاكم آخر فوقه
يميز صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول رده بان الحس ليس بحاكم اصلا
بل الحاكم في الكل هو العقل واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فيما اورد الامام
من الصور فهذا غرض بانه تنبيه لمن تشوق او يعرف بالوثوق على الاوليات والمحسوسات
ببيان التفصي عن مضائق مواضع الغلط ثم احالة تصويب الصواب وتخطئة الخطاء
الى صريح العقل من غير افتقار الى دليل في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شيء من الشكوك
ولا تامل في الاسباب وحصرها واستقصائها ونحو ذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق
على حكم الحس اما في الكليات فلانه لا يحيط بها كيف وهي لا تقتصر على الافراد المحققة واما في الجزئيات
فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم في المحسوس على خلاف ما هو عليه بان يرى
الصغير كبيرا او بالعكس والواحد كثيرا او بالعكس والساكن متحركا او بالعكس الى غير ذلك كما يرى
العنبة في الماء كالاجاصة والجذوة من بعيد كالكوز والقمر في الماء ثم يرى والالوان
المختلفة في الخطوط الخارجة من مركز الرحى الى محيطها عند ادارتها لونا واحدا ممتزجا
من الكل ويرى من في السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركا وهو ساكن الى غير ذلك
والجواب ان غلط في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور كما في الحكم
بان الشمس مضيئة والنار حارة اذ العقل قاطع بانه لا غلط هناك من غير افتقار
الى نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا نعلم على التفصيل وهذا ما قال في المواقف
ان مقتضى ما ذكر من الشبه ان لا نجزم العقل باحكام المحسوسات بمجرد الحس لا ان لا يوثق
بجزمه بما جزم به وكونه محتملا اي ولا ان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات

يحتملا اي بصدد الاحتمال بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم بقوله وكونه
يحتملا مرفوع عطف على ان لا وثوق لا مجرور معطوف على جزمه كما يتوهم اذ ليس للجزم معنى
قال ومنهم من قدح قالوا انها فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبديهيات
بعد الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات ولا يلزم
من القدح في الفرع القدح في الاصل وانما يلزم لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته
ووجه القدح ان اجلى التصديقات البديهية واعلاها قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان بمعنى ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا غير موثوق به
اما كونه اجلى فجلي واما كونه اعلى اي اسبق فلتوقف الكل عليه واستنادها اليه مثلا
لاحظ في قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك لكان الجزء الاخر كالاخر مساويا للكل
وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد
اثنين فيكون احد المثلين كالاخر مساويا للكل وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق
فلان العلم بمنع التناقض وقطعها يتوقف على تصور الوجود والعدم اعني الكون
واللاكون وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلى دفع الشبهات
التي تورد على الامرين ومنع الامور الثلثة انما يتبين بانظار دقيقة فان تمت
الانظار وحصلت المطالب ويتوقف لا محالة على حقيقة منع التناقض لكونها اول
الاوائل لزم الدور وكون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو محال وان بقي
شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم بالتناقض وهو المرام والجواب ان بديهة
العقل جازمة بها وبحقيتها من غير نظر واستدلال في تحقيق النسبة ولا دفع الشبهة وما يورد
من الشكوك لا يورث قدحا في ذلك الجزم ولا يمكن دفعها بالنسبة الى من لا يعترف
بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهناه عسى ان يعترف ويحصل له استعداد
النظر واستحقاق المباحثة فمن الشبه ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم
وتمييزهما وهذا يقتضي الثبوت ونوعي لونين وسوى العدم المطلق يناقض ثم لا بد من ان يكون
سلب العدم المطلق يستحق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق
لكونه عدما مضافا وقسيما له لكونه رفعا له وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون المعنى
الواحد ثابتا من حيث الذات والمفهوم وثابتا من حيث الحصول في العقل وله في كونه قسما
من العدم من حيث كونه عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم وسيجي لهذا زيادة تحقيق
في بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في هذه المنفصلة محمولا بمعنى ان الجسم اما كاين
او ليس بكاين فاما ان يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا
مع انه مفيد قطعا وكون الجزء السلبي تناقضا لان اطلاق السلب يناقض دوام الايجاب
واما ان يكون غيرها فيلزم في الجواب قيام الوجود بما ليس بموجود وان اخذ الموضوع خاليا
عن الوجود وتثنى الوجودات ان اخذ موجودا وسيجي بيانه وجوابه في بحث الوجود

وايضا يلزم كون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثنين ويلزم في السلب تعقل النفي المستلزم لثبوته
وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها والجواب
انه لا امتناع في كون الشيئين متغايرين باعتبار متحدين باعتبار على ما تقرر
من ان معنى الموضوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم اتحادا بحسب الماهية
والمعنى ان ما يقال له الجسم هو بعينه يقال له الموجود وكذا لا امتناع في كون النفي
ثابتا من حيث الحصول في العقل ولا في قيام الموجود بما لم يكن موجودا على ما يجي
ان شاء الله تعالى هذا كله اذا اخذ الوجود محمولا واما اذا اخذ رابطا بان يقال
الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم في الجزء الايجابي اتحاد الاثنين
وقد سبق جوابه وايضا لما كان المحمول ههنا وصفا كان للموضوع موصوفية به
وهي وجودية لان نقيضها اللاموصوفية وهي عدمية ويتصف بها الجسم ضرورة
فيتسلسل الموصوفيات ولا يندفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية
نسبة تقوم بالمنتسبين لا بالعقل ولان حكم العقل اذا لم يطابق الخارج
كان جهلا واذا بطل الايجاب تعين ان يكون الصادق دايما هو الجزء السلبي
وانتم لا تقولون بذلك بل تجوزون صدق الايجاب في الجملة والجواب
ما سيجي من ان صورة السلب كاللاموصوفية لا يلزم ان تكون عدمية ولو سلم
فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها
باعتبار المطابقة لما في الخارج وحصول النسب الاضافات في العقل فقط لا يحتاج
انتسابها الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث اذا عقلها عاقل
حصل في عقله تلك النسب والاضافات ومنها انا لا نعلم عدم الواسطة
بين الوجود والعدم وسيجي جوابه على انا لا نعقل بين الكون واللاكون وما ذكر
في المواقف من ان القائلين بها يلتزمون الكثرة حتى تقوم الحجة بقولهم معناه انه قد يكون
حجة وذلك عند الاخبار عن محسوس في المعقول يكون شبهة لا اصل قال ومنهم
من قدح فيهما اي في الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قال في المحصل
ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون
الى ثلث طوائف اللاادرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون في انا
شاكون وهلم جرا والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية او نظرية
الا ولها معارضة ومقاومة مثلها في القبول والعندية وهم الذين يقولون
مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض
حقا بالقياس الى شخصين وليس في نفس الامر شيء بحق والمحققون على ان السفسطة
مشتقة من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة لان سوفا اسم للعلم
واسطا للغلط وليس ولا يمكن ان يكون في العالم قوم ينتحلون هذا المذهب

بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه ثم لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية
من التناقض حيث اعترفوا بحقية اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة
بخلاف اللاادرية فانهم اصروا على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم
شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق على حكم الحس والعقل لما من شبه الاغلاط ولا على الاستدلال
لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من هذا التمسك حصول الشك
والتهمة لا اثبات امر او نفيه فلذا كانوا امثل طريقة من العنادية والعندية
والمحققون على انه لا سبيل الى البحث والمناظرة معهم لانها لافادة المجهول
بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات ايضا
حتى الحسيات والبديهيات وفي الاشتغال بها اثبات التزام لمذهبهم وتحصيل
لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات غير حاصلة بالضرورة بل مفتقرة الى الاكتساب
او عندنا لا يتصور كون الضروري مجهولا مستفادا بالمعلوم فالطريق معهم التعذيب
ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو
من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء الملتهم واما ان يصروا على الانكار
فيحترقوا وفيه اضمحلال الشاير فتنتهم وانطفاء نائرة شعلتهم

قال الفصل الثالث

في النظر اورد فيه ستة مباحث اولها في بيان حقيقته لا خفاء في ان كل مطلوب
لا يحصل من اي مبدأ اتفق بل لا بد من مباد مناسبة له والمبادي لا يتوصل
اليه كيف اتفقت بل لا بد من هيئة مخصوصة واذا حاولنا تحصيل مطلوب
تصوري او تصديقي ولا محالة يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه في الصور
المخزونة عندها متنقلة من صورة الى صورة الى ان تظفر بمباديه من الذاتيات
والعرضيات والحدود الوسطى فتستحضرها معينة مميزة ثم تتحرك فيها لترتبها
ترتيبا خاصا يؤدي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز عما عداه او الى التصديق
به يقينا او غير يقين ههنا حركتان يحصل باولهما المادة وبالثانية الصورة والمبادي
من حيث الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الثانية
ومن حيث التصرف فيها لترتيبها بالخصوص مادة الثانية وحقيقة النظر مجموع
الحركتين وتمامه حسبما ذكر في الكشف بتوارد الصور والكيفيات على النفس لا محالة
يكون هناك توجه نحو المطلوب وازالة لما يمنعه من الغفلة والصور المضادة
والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويحذف البعض وترتيب للماخوذ
وغاية يقصد حصولها وكثيرا ما يقتصر في تفسير النظر على بعض اجزائه ولوازمه اكتفاء
بما يفيد امتيازه او اصطلاحا على ذلك فيقال هو حركة الذهن الى مبادي المطلوب
او حركته عن المبادي الى المط او ترتيب المعلومات للتادي الى المجهول ويراد بالعلم
الحصول عند العقل فيعم الظن والجهل المركب ايضا ويدخل التعريف بالفصل وحده

او بالخاصة وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك وفيه شائبة
التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة او يخص التفسير بالنظر المشتمل على التاليف
والترتيب لندرة التعريف بالمفرد فلا يضر نقوضه وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف
بالمفرد نزر خداج وان الامام ذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على ما ذهب
اليه من امتناع اكتساب التصورات وكثيرا ما يجعل عبارة عن نفس العلوم المرتبة ومن قال
ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادي الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصديق
الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن
العرف والجهل المركب والتقليد على ما صرح به في شرح الاشارات وحينئذ لا يرد ما ذكر
في المواقف من ان هذا ليس تفسيرا للنظر الصحيح والا لزم ان يعتبر الظن بالمطابقة
ليخرج الفاسد من جهة المادة المظنونة الكاذبة وان يقال بدل للتادي بحيث يؤدي
ليخرج الفاسد من جهة الصورة بل لمطلق النظر ومقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة
بل مجهولة جهلا مركبا ولا يتناوله التفسير فلا يكون جامعا وقد يفسر بملاحظة المعقول
لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل واحدا كان او اكثر تصورا
كان او تصديقا علما او ظنا او جهلا مركبا فلا يفتقر الى شيء من التكلفات السابقة وفي كلام الامام
ان نظر البصيرة اشبه شيء بنظر البصر فكما ان من يريد ادراك شيء ببصره يقطع نظره
عن سائر الاشياء ويحرك حدقته من جانب الى جانب الى ان يقع في مقابلة ذلك الشيء
فيبصره كذلك من يريد ادراك شيء ببصيرته يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حدقة
عقله من شيء الى شيء الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المط فمن ههنا قال
النظر تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى اخلائه عن الصوارف والشواغل العائقة
عن اشراق النور الالهي الموجب لفيضان المطلوب او تحديق العقل نحو المعقول كالطالب لمعاينة
لفيضان المط عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالقصد في غاية الظهور
حتى ان شيئا من تفاسيره لا يخلو عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي يطلب به
علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعقولات احترز بقيد المعقولات عن التخييل على ما قال في شرح الاشارات
ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط
من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات
فقد يسمى تخيلا فما وقع في المواقف ان المراد به الحركة العقلية ليس كما ينبغي والصواب ما ذكر
في شرح الاصول انه اشتغال النفس في المعقولات انما لا بالقصد وكانه احترز بالقصد
عن الحدس وعن سائر حركاتها لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال
امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون كاكثر حديث
النفس فسقط اعتراض الآمدي بان لفظ الفكر زائد لان ما في الحد مغن عنه واعتذار
بانه لم يجعله جزءا من الحد بل كانه قال النظر الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن وان كان

صحيحا من جهة ان الفكر في الاصطلاح المشهور كما مر لا يرادف النظر لانه اعم منه لشموله ما يطلب به
علم او ظن لكنه يبعد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلا ولم يعهد في التعريفات ان يقال
الانسان البشر الذي هو حيوان ناطق مثلا على ان قولنا الذي يطلب به علم او ظن
لا يصلح تفسيرا للنظر والفكر الا بتكلف واما اعتراضه بان الظن قد لا يكون مطابقا
وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا فمدفوع بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن ولا يستلزم
طلب الاخص اعني غير المطابق ليلزم طلب الجهل وفي عبارة القاضي ابي بكر علم او غلبة
ظن واعترض بانه لا يتناول ما يطلب به اصل الظن واجاب الآمدي بان كلا من طلب
العلم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة للنظر ولا حرج في الاقتصار على بعض الخواص
ورده في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة وظاهر ان شيئا من الثلثة
ليست كذلك ولهذا لم يجز الاقتصار على قولنا يطلب به علم لخروج ما يطلب به ظن بل وجب
في تعريف الشيء بالخواص التي لا يشمل كل منها الا البعض اقساما ان يذكر الجميع بطريق التقسيم
ليحصل خاصة شاملة لكل فرد من كونه على احد الاوصاف ويقع كلمة او لبيان اقسام
المحدود لا للابهام والترديد لينافي التحديد فاجاب بان الظن هو المعبر عنه بغلبة
الظن لان الرجحان ماخوذ في حقيقته اذ هو الاعتقاد الراجح وهذا عذر واضح
لان اعتبار رجحان الحكم في حقيقته لا يصلح مصححا او باعثا على التعبير عنه برجحان الظن اللهم
الا ان يريد ان اضافة الغلبة اليه للاختصاص اي الرجحان المعتبر في الظن وليست من اضافة
المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن غالبا راجحا وقد يقال ان كلا من الثلثة خاصة شاملة
اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون الفكر بحيث يصح ذلك بان يكون
حركة في المعقولات لتحصيل مبادي مطالب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به
الظن او غلبته ولا يمتنع الاقتصار قال المبحث الثاني النظر سواء جعلناه نفس الترتيب
او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور
معرفا والى التصديق دليلا ويكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة لذلك الموصل
والهيئة المخصوصة صورة له وقد يضافان الى النظر لهذه الملابسة او اطلاقا للفكر والنظر
على العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وهذا معنى كلام المواقف ان لكل ترتيب مادة
وصورة ثم الشائع في عبارة البعض ان الصورة هي ذلك الترتيب الا ان المحققين
على ان الترتيب هو ان يكون لبعض الاجزاء الى بعض وذلك المجموع عند البعض وضع ما او جعلها بهذه الهيئة
والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لها انها واحد واتفقوا
على انه ان صحت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدي الى المطلوب والا ففاسد لا يؤدي اليه
وصحة المادة في المعرف ان يكون المذكور في موضع الجنس جنسا وفي موضع الفصل فصلا وفي
الخاصة خاصة لازمة شاملة وان يكون المذكور في الحد التام الجنس والفصل القريبين
الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان يكون المقدمات مناسبة للمطلوب صادقة

قطعا او ظنا او فرضا بحسب المطالب على ما تبين في الصناعات الخمس وصحة الصورة
في المعرف ان يقدم الاعم ويقيد بالفصل او الخاصة بحيث يحصل صورة وحدانية موازنة
او مميزة لصورة المط وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة في الانتاج على ما فصل
في ابواب القياس والاستقراء والتمثيل من المنطق فظهر ان في تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد
باعتبار المادة والصورة تجوزا فلا يبعد تقسيمه الى الجلي والخفي بهذا الاعتبار ايضا
فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد يكون ضرورية متفاوتة في الجلاء وقد يكون نظرية
ينتهي الى الضروري بوسائط اقل او اكثر وكذا الصور بالنسبة للاشكال وفي عبارة المواقف
ربما يوهم اختصاص المعرف بانقسام النظر الى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرف
وانتفاء انقسام النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة على تقدير اعتبار الترتيب قال
والصحيح المقرون بشرائطه قال الامام لا نزاع في ان النظر يفيد الظن وانما النزاع
في افادته اليقين فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة في الالهيات والطبيعيات حتى نقل
عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ
بالاولى والاخلق وهذا اقرب بان يكون محل النزاع اذ لا يتصور نزاع في ان الحاصل
من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة لما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر
على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او في الالهيات موجود في الجملة ولما قصد الآمدي اثبات قاعدة كلية
على الانظار الصحيحة الصادرة عنا في اكتساب العلوم افتقر الى ما هو الموجبة الكلية
فقيد النظر بكونه في القطعيات اذ النظر في الظنيات لا يفيد العلم وفاقا وبان لا يعقبه شيء من اضداد
الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم ح بل ولا ظن ايضا وجعل كلا من الامور المذكورة
ضدا للادراك على ما هو رأي المتكلمين وان لم يوافق اصطلاح الفلاسفة وتركنا التقييد
بالقطعي استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر في الظني لطلب العلم يكون فاسدا من جهة
المادة حيث لم يناسب المط ويتناول النظر المط به التصور وهذا اوفق بكلام المتكلمين انهم
بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص التصديقات وان ما ذكرنا في حد العلم صفة توجب تمييزا
لا يحتمل النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه يعم التصور والتصديق تكلف منا
قال يعني حصوله عقيبه [illegible] الى كيفية افادة النظر للعلم فعندنا هي بخلق الله تعالى
العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اي تكرر ذلك دائما من غير وجوب بل مع جواز
ان لا يخلقه على خرق العادة وذلك لما يجيء من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله تعالى
واختياره ابتداء وان اثر المختار لا يكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان
منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمتين
وملاحظة وجه اللزوم فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبا مقدورا وعند المعتزلة هي بطريق
التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد لحركة المفتاح فالنظر على هذا
فعل للناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم او معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لكن التأثير

يرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفاسير الا ترى ان الاكراه ايضا
ليست كذلك وهذا اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد
واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد
العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واعترض بان هذا لا يفيد اليقين
لكونه عائدا الى القياس الشرعي وان أدى بصورة قياس منطقي بان يقال لو كان
النظر مولدا لكان تذكره مولدا للعلم اللزوم واللازم بط وفاقا ولا الالزام لانهم
انما قالوا بالحكم اعني عدم التوليد في الاصل اعني التذكر لعلة لا توجد في الفرع اعني ابتداء
النظر وهي كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان
مولدا فيصير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل
والخصم لكن يتعلق عند كل منهما بعلة اخرى والخصم بين منع وجود الجامع بين الاصل والفرع
اذ ابتداء النظر لا يشارك تذكره في عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم في الاصل
اي لا نم ان التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه سانحا
للذهن من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله تعالى فلو فرض كونه مولدا للعلم عنه لكان ايضا
فعل الله فلا يصح تكليف العبد به وفي نهاية العقول ما يشعر بان علة عدم التوليد
في التذكر هو لزوم احتجاج الموحدين على اثر وتمهيد لانه قال التذكر عبارة عن وجود
علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والآخر العلم بانه كان قد اتى بمثل تلك العلوم
ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الآخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة [illegible]
ان تكون العلة هي لزوم حصول الحاصل اذ التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى هذا
لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام
الفاعل وذلك ان النظر يعد الذهن لفيضان العلم عليه من عند واهب الصور الذي
هو عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد
عند اتصالها به وزعموا ان اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارة عنه
وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة الاسلام الغزالي انه المذهب
عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن
لا بطريق التوليد على ما هو رأي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين
ان النظر يستلزم العلم بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا وصرح بذكر الوجوب
لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيصير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام
الغزالي بان هذا مذهب اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرازي
على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن مع حضورهما في الذهن يمتنع
ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات
وعلى بطلان التوليد بان العلم في نفسه ممكن فيكون بقدرة الله وهو ممتنع وهو غير قدرته فتوجه اعتراض

ان الحكم

المواقف بانه لما كان فعل القادر المختار امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء
فعل وان شاء ترك من غير وجوب عليه او عنه لا يقال المراد الوجوب بالاختيار
على ما سيجيء لانا نقول لا نجوز ان لا يمتنع بان لا يتعلق به القدرة والاختيار ويكون
هذا هو المذهب الاول بعينه وللجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع
انفكاكه عن اثر آخر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل والترك بان لا يخلقه
ولا ملزومه لا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود العرض
وتحقيقه ان جواز الترك اعم من ان يكون بوسط او بلا وسط وان جواز ترك المقدور
لا يمنع ان يكون مشروطا بارتفاع مانع هو ايضا مقدور وهذا كالمولدات عند من يقول
من المعتزلة بكونها مقدورة العبد وانما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن
من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الاب
مستلزما لتصور الابن ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك والحاصل ان لزوم
العلم للنظر عقلي عندهم حتى يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاولين
حتى لا يمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة كالاحراق للنار والى المذاهب الثلثة
لاصحابنا اشار في المتن بقوله عادة مع الكسب او بدونه او لزوما عقليا قال
فان قيل تقريرا للسؤال ان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما بط
اما الاول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان
مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال
والاشتباه وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت
واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل
وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه
وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا وهذا معنى قوله اثبات النظر بالنظر تناقض قلنا قيل
معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد من النظر بان يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة
وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم لا على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق
والموقوف عليه هو الصدق وهذا كما ان تصور الماهية يستفاد من الخاصة اللازمة
بمعنى انها تتصور بتصورها وان لم يعلم الاختصاص واللزوم فلما بني الكلام على ان
في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق بالنتيجة
اعني العلم بصدقها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب
بديهة او اكتسابا على ما تقرر من ان العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وتحقق
الملزوم وبهذا علم ان التوقف بالحقيقة فان اللزوم متحقق بين التصورين حتى لو كان التصديق
بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤال ونقرر الجواب انا نختار انه ضروري
ولا نم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء

في تصورات الاطراف وغيره في تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم وقد يقع فيهما التفاوت
تفاوتا متناهيا ذلك وفي كثرة التفات النفس اليها او بجاران انه نظري يثبت بنظر مخصوص
ضروري المقدمات ابتداء او انتهاء بان يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث ان هذا الترتيب المخصوص والعلوم المرتبة نظر اذ لا معنى له سوى ذلك
ثم انه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما ادعاه
الامام وان يثبتنا ايجاب الكلية على ما ادعاه الامدي قلنا معلوم بالضرورة ان هذه
الافادة ليست لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص وكونه على شرائطه
فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ما قال امام الحرمين انه لا يبعد اثبات
جميع انواع النظر بنوع منها يثبت بنفسه وغيره الا انه لما اعترف بما ثبت الشيء بنفسه
اعترض الامام الرازي بان فيه تناقضا وتقدما للشيء على نفسه وجوابه ان الشيء بحسب الذات
قد يغايره بحسب الاعتبار فيخالفه في الاحكام كهذا النظر الذي اثبتنا به كون كل نظر مفيدا
للحكم فانه من حيث ذاته وسيلة ومقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب
وماخوذ ومجهول وتفصيله ان الموصوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة
او الموجبة الكلية التي عنوان موضوعها مفهوم النظر اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر
مقرون بشرائط يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بداهة هو القضية الشخصية التي موضوعها
ذات النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان العالم حادث
من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات
والاعتبار معلوما على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم ليلزم الدور والتناقض واصل الكلام
ان الحكم بالشيء على الشيء قد يختلف لوازمه من الاستغناء عن الدليل او الافتقار اليه
او الى التنبيه او الى الاحساس او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا
اذا قولنا الحكم على العالم بالحدوث قد يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا
كقولنا كل موجود بعد العدم حادث او مفيدا بديهيا كقولنا كل ما تقارن تعلق القدرة
والارادة الحادث فهو حادث او مفيدا كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا انحل
ما يورد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة لما توقف على العلم بالكبرى الكلية التي من جملة
افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان يعلم
وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم لحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد
الاوسط كالمتغير لا تناقض مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعني العالم فان قيل
لا خفاء في ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول نظري في باقي الاشكال فكيف يصح
اطلاق انه ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او نظري مطلقا على ما ذهب اليه
امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فقال النظر او كل نظر
على شرائط يفيد العلم وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير مع قولنا

وكل متغير حادث او ولا شيء من العالم بمتغير فان العلم بافادة الاول ضروري والثاني
نظري على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدمتين ووضع الحد الاوسط
عند الحدين الاخرين واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بافادة كل من خصوصيات
النظر العلم ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين من ان من جملة الشرائط
ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المطلوب وكيفية اندراجه فيهما بالقوة حتى قال الامام حجة
الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما يذهل عن النتيجة
مع حضور المقدمتين كما اذا رأى بغلة منتفخة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة
وكل بغلة عاقر ولا خفاء في ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج
تتساوى الاشكال في الجلاء حتى ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل
الاول بحسب العقل وان لم يتمكن من تلخيص العبارة فيه وتمام تحقيقه في شرح الاصول
لصاحب المواقف ثم كلام العموم هو ان العلم يكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج
ضروري وحديث البغلة تنبيه عليه ومنع الامام على ما قال ان ذلك انما يكون عند حضور
احدى المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا امكان للشك في النتيجة مكابرة واستدلاله
على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين لكانت مقدمة
اخرى مشروطا في الانتاج فيتسلسل الكلام الى كيفية اشتمالها مع الاوليين ونقضه
الى اعتبار ما لا نهاية لها من المقدمات ضعيف لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدمتين
الى النتيجة لا قضية هي جزء القياس ليكون مقدمة على انه لو سمي مقدمة او جعل عبارة
عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط الذي حكم على جميعها بالاكبر
فليس يلزم ان يكون له مع المقدمتين نسبة واندراج يشترط العلم بها ليحصل
مقدمة رابعة وهلم جرا فان قيل لا نزاع في انه لا يكفي حضور المقدمتين كيف اتفق
بل لا بد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هي الجزء الصوري بحيث يكون على ضرب من الضروب
المنتجة وانه لا بد مع ذلك في غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالخلف والعكس
او نحوهما حتى لو احضرت المقدمتان في حدود الشكل على هيئة الشكل الرابع لم يمتنع
الشك ما لم يعكس الترتيب فلا نزاع في هذا المقام قلنا هو ان حصول العلم
بالنتيجة بعد تمام القياس مادة وصورة بمعنى حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة
منتجة مشروط بملاحظة لكيفية النسبة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجها
فيهما بالقوة ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الالتفات وفي البواقي بالاكتساب
ويرجع الكل الى بيان اثبات او نفي هو الاوسط ملزوم لاثبات او نفي هو المطلوب على ما هو
حقيقة الشكل الاول ويكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ومن ههنا استدل
بعض المتاخرين على هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال في الانتاج وضوحا وخفاء
الا انه لم يجزم بذلك لان كون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس بقطعي لجواز ان يكون معنى منها

شرائط العلم بلزوم النتائج التي هي لوازم للاشكال يعلم لزوم بعضها بلا وسط وبعضها
بوسط خفي او اخفى وقد تقرر في الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يحصل منهما شكل بين
الانتاج كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث واخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير
فلو لم يكن للهيئة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة وايضا ان اللازم
متعدد وهو ان العالم حادث وبعض الحادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدهما اوضح
مع اتحاد الملزوم ولو اخذ اللازم واحدا وهو قولنا العالم حادث فاستنتاجه من شكل
اول لا بصورة لا تتغير احدى المقدمتين او كلتيهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير
حادث من الثالث او وكل حادث متغير من الرابع اذا صدق العكس كلية اوضح بتعدد الملزوم
ولا يمتنع ان يكون اللزوم للبعض اوضح واجيب بعد تحرير محل النزاع جزما كان هذا التقرير
لا يقال الاستدلال بتفاوت الاشكال يفيد القطع بهذا الاشتراط لان القياس
المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم فلو لم يكن التفطن
لكيفية الاندراج شرطا متفاوتا لحصول ان تحصل في البعض بلا تفاوت وفي البعض
بوسط خفي او اخفى لتمام استواء جميع الطرق المنتجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة
امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع لشرائط اللزوم لانا نقول فرق بين لزوم الشيء
والعلم باللزوم والوجوب والاشكال متساوية في لزوم النتائج اياها بمعنى امتناع انفكاكها
على تقدير حصولها وانما التفاوت في العلم بذلك وشروط متفاوتة لحصول العلم لا لتفاوت
او الاكتساب كلي او اخفى وانا لم يمكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها قال احتج المخالف
بوجوه وانا لم يورد الشبهة السابقة في ضمن الوجوه لانها تنفي ان يكون التصديق
الحاصل عقيب النظر علما مطلقا او في الطبيعيات والالهيات او في الالهيات خاصة على ما ذكره الامام
من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما النزاع في اليقين الكامل وينبغي ان لا يكون
العلاوة محل الخلاف والشبهة الاتية تنفي كون النظر مفيدا للتصديق مطلقا الوجه الاول
ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر اي لم يقع عقيب النظر
خلافه وذلك او لم يظهر بعد هذا خلافه وذلك لامتناع ان يقع او يظهر خلاف الضروري واللازم
باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب نظر سوى الا الجهل وكثيرا ما ينكشف للناظر خلاف
ما حصل من نظره ويظهر خطاؤه ولذلك تنتقل المذاهب وان كان نظريا افتقر الى نظر
اخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل ورد بانا نختار انه ضروري ولا نم ظهور الخلاف من هذا النظر او جوه
اذ الكلام في النظر الصحيح ولا نم الحاجة الى حق قطعا او نختار انه نظري ولا نم افتقاره الى نظر اخر
فان النظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن وكونه افاد العلم
بعدم المعارض او لا بعده والمعارض للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا تندفع شبهة اخرى
وهي ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان يكون مع العلم بعدم المعارض او لا لزوم عدم المعارض
ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض بل نظري مفتقر الى نظر اخر

موقوف على عدم المعارض وليس قوله كالعلم بانه لا معارض معناه انه يجوز ان يكون ضروريا
ولا نم ظهور المعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا ولا نم توقفه على نظر اخر وشبهاتهما
نطلعك عليه في اخر المقصد وفي شرح الطوالع ههنا تصور حيث قال العلم الحاصل عقيب
النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما محال وكانه على حذف المضاف اي علمية العلم
الحاصل اعني كونه علما ولهذا صح منه اختيار انه ضروري والا فالحاصل بالنظر لا يكون ضروريا
الا بمعنى انا نضطر الى الجزم به بعد ما لكنه بهذا المعنى لا يقابل النظري الثاني ان النظر
مشروط بعدم العلم بالمطلوب لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مفيدا للعلم اي مستلزما له عقلا او عادة
لما كان مشروطا بعدمه ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم ورد بان معنى الاستلزام
ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمطلوب عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتهاؤه
والمشروط بعدم العلم ابتداؤه الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلا او عادة لقبح
التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب
والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي بان التكليف انما يكون بالافعال
دون الكيفيات والانفعالات والاعتقادات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الافعال
فالتكليف لا يكون الا بتحصيله وذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واعمال الحواس
وكان هذا مراد الامدي بما قال ان التكليف لم يقع بالمنظور فيه بل بالنظر وهو مقدور
والا فلا خفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة فالعلم بالنظري
مقدور التحصيل والترك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي ذلك ومن ههنا
امكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية الرابع ان اجلى الاشياء
الى الانسان نفسها ومع ذلك انها هويته التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الخلاف ولم يحصل
من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المخصوص او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب
او جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك فكيف فيما هو ابعد كالسموات والعناصر وعجائب المركبات
وابعد كالمجردات والالهيات من مباحث الذات والصفات واجيب بان ذلك انما يدل على
تحصيل هذه العلوم بالنظر لا على امتناعه والمتنازع هو كونه متنازعا لا الحصول الخامس لو افاد النظر
العلم اي التصديق في الحقائق الالهية لكان شرطه وهو التصور حاصلا لكنه منتف اما بالضرورة
فظ واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة واجيب
بان الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما اذ قد يعلم
بوجود الواجب هو الاساس في الالهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا مقدما
يدل عليه وذلك اما نفس ثبوت الصانع او العلم به وبكل ما كان دليله عليه فان كان الاول
لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء المفاد بانتفاء المفيد وان كان الثاني لزم من عدم النظر
في الدليل ان لا يكون دليلا لان هذا وصف اضافي لا يعرض الا بالاضافة الى المدلول الذي
فرضناه العلم وهو منتف عند عدم النظر واجيب بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا للشيء وموجبا

لانه يوجده ويحصله على ما هو شأن العلل بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر
فيه علم ذلك الشيء وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم
ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظر
فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم ان العلم
بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شيء من الاحتجاجات لزم التناقض اذ النظر
قد افاد العلم في الجملة وان كان ضروريا والوجوه المذكورة منبهة عليه لزم خلاف
اكثر العقلاء في الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة وانما الجائز خلاف جمع من العقلاء
وهو لا يستلزم جواز خلاف الاكثر فان قيل نحن نعترف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكنه
لما احتج على الافادة احتججنا على نفي الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا ما ذكرتم
من الوجوه ان افاد فساد كلامنا كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب وان لم يفد كان
لغوا وبقي ما ذكرنا سالما عن المعارض قال واما النظر الفاسد فالقائلون بان النظر
الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم العلم اختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم الجهل اي الاعتقاد
الغير المطابق فقال الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر
استحال ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل ان كان الفساد مقصورا على المادة
يستلزمه والا فلا اما الاول فلان لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط ضروري ابتداء
او انتهاء سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة كما في المثال المذكور واما الثاني فلان معنى فساد
الصورة انه ليس من الضروب التي تنتجها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين اما عند
فساد الصورة فقط كما مر واما عند فساد المادة فقط فبان يكون الصورة من الضروب
المنتجة فلان اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات
وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب القياس بمقدمتيه
نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع
لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم فمراد
الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومراد النافي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد
والقائلون بانه لا لزوم اصلا يريدون اللزوم الذي مناطه صحة في الشبهة بمعنى ان الشبهة المنظور
فيها ليس لها لذاتها صحة ولا وجه يكون مناطا للاستلزام بينها وبين الغلط والا لما انتفت الدلالة
بظهور الغلط ولكان المحققون بل المعصومون عن الخطاء اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة
الجهل بناء على انهم احرى بالاطلاع على وجه الدلالة فيها وفي الكلام في الدليل فان له صحة ووجه
دلالة في ذاته هو مناط استلزامه العلم عند حصول الشرائط واما اللزوم العائد الى اعتقاد الناظر
في بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض الامام بان عدم
حصول الجهل للمحق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة الاستلزام
او عدم اعتقاده حقية المقدمات كما ان نظر المبطل في دليل المحق لا يستلزم العلم لذلك وما ذكر من كون

المحق اولى بالاطلاع انما هو في ما يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل قال المبحث الثالث
شرط مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا بعد شرائط العقل من الحيوة والعقل وعدم النوم
والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب اذ لا طلب مع الحصول وثانيهما
عدم الجهل المركب اعني عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنعه من الاقدام على الطلب الا ان النظر
يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو رأي ابي هاشم والجهل المركب مقارن للشك منافيا فان
واما لان الجهل المركب صارف عنه كالاكل مع الامتلاء على ما هو رأي الحكماء من ان النظر
لا يجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضي بل منشأ كشاهد والى ان الناظر يمتنع ان يكون
شاكا وما ذكرنا مع وجازته اوضح مما قال في المواقف ان شرط النظر مطلقا بعد الحيوة
امران الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اي ضد النظر فمنه اي من ضده ما هو عام اي ضد
للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ما هو خاص اي ضد للنظر دون الادراكات
وهو العلم بالمطلوب والجهل المركب فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج في شرائط
العلم فيكون في عبارتكم استدراك قلنا الجهل المركب بالمطلوب يكون ضدا للعلم به لا للعلم
على الاطلاق ليكون انتفاؤه من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير الضد العام في عبارة
المواقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم والغفلة وما يضاد العلم خاصة كالعلم
بالمطلوب والجهل المركب كلام من قبل الكاتب فان قيل لو كان النظر مشروطا بعدم العلم بالمطلوب
لما جاز النظر في دليل ثان وثالث على مطلوب حصل العلم به بالدليل الاول اجيب بان ذلك
انما يشترط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يكون صورة النظر والاستدلال
لا لذلك بل لغرض اخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة او الى المتعلم
بان يكون ممن يحصل له استعداد القبول لاحتجاج كذا دون كل واحد بهذا الدليل
دون ذاك بان الاذهان تختلف في قبول المعاني فربما يحصل للبعض من دليل وللبعض الاخر
من دليل اخر وربما يحصل من الاجتماع ما لا يحصل من الافراد وقال الامام النظر في الدليل ان كان
نظرا في وجه دلالته اي المطابقة كونه دليلا على الشيء وهو غير معلوم والحق ان هذا لازم لكل
والشيء اسم لما يلزم المقدمات بالذات هو بعينه هو القضية التي موضوعها موضوع الصغرى
ومحمولها محمول الكبرى واما النظر الصحيح فيشترط ان يكون نظرا في الدليل دون الشبهة
وان يكون النظر فيه من جهة دلالته ومعنى الامر الذي لو تنبه الذهن منه انتقل الذهن من الدليل الى المدلول
فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين احداهما ان العالم حادث
والاخرى ان كل حادث له صانع فالعالم هو الدليل عند المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين
على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث يفيد النظر
فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب الاحتياج
الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم
من الاخر فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة بحسب الاضافة قال الامام حجة الاسلام

لما كانت جهة الدلالة في الكتاب هو النظر لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة أشكل على الضعفاء
فلم يعرفوا أن وجه الدلالة عين المدلول أو غيره والحق أن المطلوب هو المدلول المستنتج
وأنه غير النظر لوجوده في المقدمة بالقوة وبالجملة فالمشهور من الاختلاف في هذا
البحث هو الاختلاف في مغايرة جهة الدلالة للمدلول ويتفرع عليه الاختلاف في تغاير العلم
بهما على ما قال الإمام الرازي وغيره أن العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول
فيه خلاف والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة وأما ما ذكر في المواقف من الخلاف
في أن العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول أم لا وأن وجه الدلالة هل يغاير الدليل
فلم يوجد في الكتب المشهورة إلا أن الإمام ذكر في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة
للعلم بالمدلول أن ههنا أمورا ثلاثة هي العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان العالم والعلم بذات
المدلول كالعلم بأنه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ولا خفاء في تغاير
الأولين وكذا في مغايرة الثالث لهما لكونه علما بالإضافة بين الدليل والمدلول مغايرة
لهما وهذا الكلام ربما يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتيج
إلى البيان وجعل العلم بإمكان العالم مع أنه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل يوهم
القول بأن وجه الدلالة نفس الدليل وفي نقد المحصل ما يشعر بالخلاف في كونه مغايرا للدليل
والمدلول لأنه قال إن هذه المسألة إنما تجري بين المتكلمين عند قصد الاستدلال بوجود ما سوى
الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده
مغايرا لهما لأن المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده
فقط ولكن الحق أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما مغايرة اعتبارية
على ليس بوجود في الخارج كما يجيء في تحقيق التضايف هذا الكلام (قال) ولا اشتراط للنظر
في معرفة الله تعالى وجود المعلم خلافا للملاحدة لنا وجوه الأول أنه قد ثبت إفادة النظر الصحيح
المقرون بالشرائط العلم على الإطلاق سواء كان في المعارف الإلهية أو غيرها وسواء كان معه
معلم أو لا وأما إمكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة
المنطق فمعلوم بالضرورة الثاني أن نظر المعلم أيضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج إلى معلم
آخر ويتسلسل إلا أن يقول لا احتياج إلى المعلم غير المعلم ويجعل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا
بتأييد إلهي أو ينتهي سلسلة التعليم إلى النبوة المستند علمه إلى الوحي الثالث أن إرشاد
المعلم لا يفيدنا إلا بعد العلم بصدقه وصدقه إما أن يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة
حيث أفاد صدق المعلم المفيد للمعرفة وإما أن يعلم بقول ذلك المعلم فيدور لأن قوله أي إخباره
عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك إلا بعد العلم بأنه صادق البتة وإما بقول معلم آخر ويتسلسل
إلى أن ... وقد يجاب بأنا لا نجعل المعلم مستقلا بإفادة المعرفة ليلزم العلم بكونه صادقا
لا يكذب البتة بل نجعل المفيد هو النظر المقرون بإرشاده ومنعه إلى الأدلة ودفع الشبه لكون
عقولنا قاصرة عن الاستقلال بذلك مفتقرة إلى إمام يعلمنا الأدلة ودفع الشبه لنا ليحصل

بواسطة تعليمه وهو معصوم لنا معرفة الحقائق الإلهية التي من جملتها كونه إماما يحق الإرشاد والتعليم
ثم لا يخفى أن ما ذكر من الوجوه بتقدير تمامها إنما يرد الاحتياج إلى المعلم في حصول المعرفة
وأما لو أرادوا الاحتياج إليه في حصول النجاة بمعنى أن معرفة الصانع بالنظر لا تفيد النجاة
ما لم يتصل به تعليم ولم يكن مأخوذا من معلم وامتثالا لأمره على ما قال النبي عليه السلام أمرت
أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ومن البين أنه لا يكفي العلم بأنه لا إله إلا الله وحده
الله أحد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم أخذهم
ذلك من النبي عليه السلام وعدم امتثالهم أمره فطريق الرد عليهم أن حاصل ما ذكرتم الاحتياج
في النجاة إلى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبي عليه السلام ويكفي به إماما ومرشدا إلى قيام
الساعة من غير احتياج في كل عصر إلى معلم جديد وطريق الإرشاد والتعليم وهو وقف النجاة
على متابعته والاعتراف بإمامته وأما احتجاج الملاحدة مع الجواب عنه فظاهر من المتن
(قال) المبحث الرابع الاختلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى أي لأجل
حصولها بقدر الطاقة البشرية لأنه أمر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة
وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب شرعا إن كان وجوب الواجب المطلق
شرعا كما هو رأينا وعقلا إن كان عقليا كما هو رأي المعتزلة لئلا يلزم تكليف المحال
أما كون النظر مقدورا فظاهر وأما توقف المعرفة عليه فلأنها ليست بضرورية بل نظرية
ولا معنى للنظري إلا ما يتوقف على النظر ويحصل به وأما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص
الواردة فيه والإجماع المنعقد عليه واستناد جميع الواجبات إليه وعند المعتزلة بالعقل
لأنها دافعة للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الآخرة حيث أخبر جمع كثير بذلك وخوف ما
يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات ومهالك النفوس وتلف الأموال
وكل ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما إذا أراد سلوك طريق فأخبر بأن فيه
عدوا أو سبعا وقد يمنع ظن الخوف من الآخرة العقلاء لعدم الشعور بالاختلاف وما يترتب
عليه من الضرر وله بالصانع وبما يترتب الآخرة من الثواب والعقاب والإخبار بذلك إنما يصل
إلى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق لأن التقدير عدم معرفة الصانع
وبعثة الأنبياء ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم أن تحصيل المعرفة يدفعه لأن احتمال الخطأ
قائم فخوف العقاب أو الاختلاف بحاله والعناء زيادة فإن قيل لا شك أن من حصل المعرفة
أحسن حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الأحسن واجب في نظر العقل قلنا ربما أدى
المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يقع في أودية الضلال فيهلك ولهذا قيل البلاهة
أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء هذا بعد تسليم وجوب الأحسن وورود السؤال على ما ذكرنا
يتمم للدليل المذكور ببيان وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وهو أن الناظر أحسن حالا
ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا وأورد على هذا الاستدلال إشكالات بعضها غير مختص به
ولا يفتقر إلى حله لكونه متفقا على بعدما ... مؤثرة مثل إفادة النظر العلم مطلقا وفي الإلهيات

وبلا علم وامكان تحصيل الاجماع ونقله وكونه حجة وبعضها يحصل بمقدمات الى دفعه وهي خمسة
الاول ان وجوب الموقوف فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا
بتحصيل الحاصل وهو قبيح وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان الامكان
ضروري والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهم لا من لم يكن عارفا
بما كلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة
مثلا يكون عارفا بمفهومات هذه الالفاظ مكلفا بتحصيل التصديق وتصور تلك
المفهومات بقدر الطاقة البشرية الثاني انا لا نسلم تمام الدليل على وجوب الموقوف اما النص فمثل قوله تعالى
فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس قطعي الدلالة اذ الامر قد يكون للندب واما الاجماع
فلانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الاحاد وللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع
على انه يكفي التصديق علما كان او ظنا او تقليدا لان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يكتفون
من العوام بالتقليد والانقياد ولم يكلفوهم التحقيق والاستدلال والجواب ان النص كاف
في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه في الكثرة حدا يمنع تواطؤهم
على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو
اكتفاء بالموقوف الحاصل من الادلة الاجمالية على ما اشار اليه بقوله ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله من غير تحفظ العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب
وادلتها ودفع الشبه باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي
وجوب الموقوف بالنظر والاستدلال في الجملة والحق ان الموقوف بدليل اجمالي يرفع الناظر
عن حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازاحة
الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض
الثالث انا لا نسلم ان الموقوف الكاملة لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما تراه الملاحدة
او بالالهام على ما يراه البراهمة او بقول الامام المعصوم على ما تراه الشيعة او بتصفية الباطن
بالرياضات والمجاهدات على ما تراه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري
من العلوم يفتقر الى نظر ما ظاهرا او خفيا اما التعليم فظ لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات
ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالضوء الحسي
فكما لا تتم الابصار الا بهما لا تتم الموقوف الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكفي
في صدق اخبار معصوم او ما لم ينته الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا يثق به صاحبه
ما لم يعلم انه من الله وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلانه
لا عبرة بها الا بعد طمأنينة النفس بالموقوف وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول الموقوف بدون
النظر لم يضرنا لانا انما ندعي الاحتياج اليه في حق الاعم الاغلب وهذا لا يمنع لظهور كونه
طريق العامة الرابع انا لا نسلم ان الموقوف واجب مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ومن وجوب
الموقوف تقدير حال الشك اي تقيضا الذهن في النسبة او حال عدم الموقوف للقطع بانه لا وجوب

حال حصول الموقوف بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل والجواب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم
المقادير والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان
به ولا اتيانه وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى النية حتى يجب مقيدا بالقياس الى كون المكلف مقيما
غير مسافر حتى لا يجب للاقامة وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق بالنسبة الى الاحرام
ونحوه من الشرائط بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب الموقوف ليس مقيدا
بالنظر بمعنى انه لو نظر يجب الموقوف والا فلا فيكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك وعدم الموقوف
فمقيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك وعدم الموقوف واجبا وبهذا يندفع اشكال آخر
هو نقض الدليل بهما وانما لم يورد في المتن لما يجيء من النزاع في تقدير بهما وفي كون الشك
غير واجب الخامس انا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان يكون واجبة لجواز ايجاب الشيء
مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف
بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل وجود الشيء بدون وجود المقدمة
ولا تكليف به وانما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب
مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالكل لكونه واجبا مطلقا اي على تقدير
وجود المقدمة وعدمها ولا خفاء في انه مع عدم المقدمة يكون التكليف به تكليفا بالمحال
قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه
وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به متعلقا للخطاب الشرعي على ما هو المتنازع والجواب تخصيص الدعوى وهو
ان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الا مباشرة اسبابه كان ايجابه ايجابا بالمباشرة
السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وحز الرقبة مثلا وههنا العلم نفسه ليس فعلا
مقدورا بل كيفية فلا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف
المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع
عليه كما صرح به فلا حاجة الى ما ذكروا من المقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات الوجوب
دون ان يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله وقل انظروا
ماذا في السموات الى غير ذلك قال قالوا لو لم يجب الا شرعا لجاز للمعاند ان يتوقف ويقول لا انظر في المعجزة والموقوف
وسائر ما يؤدي الى ثبوت الشرع على ما انه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة
وبطلانه ظ وجه اللزوم ان النبي عم اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي
فله ان يقول لا انظر ما لم يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب
الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب
ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي عم الزامه بالنظر
لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى بالافحام واجيب اولا بانه مشترك الالزام وحقيقته
الجاء الخصم الى الاعتراف بنقض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع
وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري فيفتقر

الا ترتيب المقدمات وكحصول ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريقا لاكتساب ال
ما سبق من انه مقدمة للمطلق الواجب مطلقا فان قيل بل هو من النظر بالجملة التي تنبه لها العاقل
بادنى التفات او اصغاء الى ما ذكره الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله ان لا يلتفت
ولا يصغي ويلزم الافحام وثانيا بالحل وهو تعيين موضع الغلط وذلك ان صحة الزامه
النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر
هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فهو ان اراد بقوله لا يجب واكثر لم يصح قوله لا يثبت الشرع
ما لم انظر وان اراد العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت
العلم به لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب لئلا يلزم توقف
على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وثالثها ما قال في المواقف
ان قولك لا يجب علي ما لم يثبت الشرع قلنا ان هذا القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم
بالوجوب معلوما الحجران والعابد اسم الاشارة وان حمل ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر
او ارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صحت جميع المقدمات لكن يختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط
فهذا القياس صحيح مادته في فساد صورته وبالعكس قال المبحث الخامس اختلفوا في اول ما يجب على المكلف
فقال الشيخ هو معرفة الله لكونها مبنى الواجبات وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى
لما مر من كونه المقدمة وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه
ان اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد الى النظر
لكن بناء على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ضعفه ولذا قال في الملخص والاحكام اي النظر
او القصد اليه لا تعلق للنظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطلوب فينبغي ان يكون
اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة وكونه شرطا لوجوب
النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت
مقدورة بان يترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات
هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد
المطلوب او نقيضه على ما سبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات
كالعلم وانما المقدور تحصيله او استدامته بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة
ولا شيء منهما بمقدمة واعترض في المواقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضده
ونسبة القدرة الى الضدين على السواء وهذا ساقط بما اعترف به من ان العلم ليس بمقدور
وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق
من انه لا امكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد
كالنصاب للزكاة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله ولما ان قال الموقف هو اول الواجبات النظر
قال في المواقف ان وجوب المعرفة مقيد بالشك والا فالقول بوجوب الشك مما يبتنى على كونه مقدمة
للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانهم لا يعنون بمقدوريته مقدمة الواجب

ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان يمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة
وملك النصاب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما الثاني فلانه يعرض ان لا يجب
النظر والمعرفة عند الوهم او الظن او التقليد او الجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم
والظن بان الشك يتناولهما لان معناه التردد في النسبة على السواء وهو الشك المحض
او رجحان لاحد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب بان الواجب
معهما هو النظر في الدليل وهو فرد وجه دلالته لينتقل الى العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب
عند الجزم بالمطلوب او نقيضه انما هو فيما يقع فيه تردد وقد نقل عن الشك انه وان كان مقدمة
للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون ايجابه ايجابا له بمعنى تعلق خطاب الشارع به وقد يطلق
لان ولهذا ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة ثم لو قيل انه ليس من الافعال التي يطلبها العاقل
ويحكم باستحقاق تاركه الذم لكان شيئا وستعرف فساد النظر والمعرفة بمعنى الوجوب العقلي قال
المبحث السادس قد سبقت الاشارة الى ان الواجب الاولى من النظر يحصل مادة ومركب يوصل
الى المطلوب والثانية صورته والمطلوب اما تصور او تصديق فالموصل الى التصور يسمى المعرف
اما حد او رسم وكل منهما اما تام او ناقص لان التمييز لا بد منه في التعريف لامتناع المعرفة
بدون التمييز عند العقل فالمميز ان كان ذاتيا للماهية سمي المعرف حدا لانه في اللغة المنع
ولا بد في المعرف من منع خروج شيء من الافراد ودخول شيء مما سواها ان كان وذلك فيه
باعتبار الذاتيات والحقيقة كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا لها سمي المعرف رسما لكونه
بمنزلة الاثر يستدل به على المؤثر ثم المميز ان كان مع كمال الجزء المشترك اعني ما يقع جوابا
السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد
فلاشتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال الذاتي المشترك وكمال العرضي المميز والا
فناقص فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع الفصل القريب وشرط بعضهم تقديم الجنس حتى لو اخر
كان الحد ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرض العام لانه لا يفيد الامتياز ولا الاطلاع
على اجزاء الماهية ولا بالخاصة مع الفصل القريب والا لزم ان يكون المركب من الفصل القريب
مع العرض العام او مع الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد
بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل معرف حدا حتى اللفظي منه اعني بيان مدلول
اللفظ بلفظ آخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد امتيازه بالماهية
عن جميع ما عداها والناقص ما يفيد امتيازه عن البعض فقط الا انه اشتهر اتفاق المتاخرين على اشتراط
كون المعرف مساويا اي مطردا منعكسا حتى لم يجوزوا التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل
الى التصديق يسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب والحجة لما فيه من التمكن من الغلبة
على الخصم اما قياس واما استقراء واما تمثيل اذ لا بد من مناسبة بين الحجة والمطلوب لتمكن الاستفادة
منها وتلك المناسبة اما ان تكون باشتمال احدهما على الآخر او لا وعلى الاول فان اشتمل الحجة
على المطلوب فهي القياس اذ الشبه مندرج في مقدمته وان اشتمل المطلوب على الحجة فهي الاستقراء

اذا المط حكم كلي يثبت بتحقق الحكم على الاصغر المندرج تحته وعلى الكل لا بد ان يكون هناك امر
يشتمل عليهما وقد رجحان فيه ليستفاد العلم باحدهما من الآخر وهو التمثيل فان حكم النوع
وهو المط يستفاد من حكم الكل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذي هو العلة وهذا ما قال
الامام انا اذا استدللنا بشيء على شيء فان لم يدخل احدهما تحت الآخر فهو التمثيل وان دخل فاما ان يستدل
بالكلي على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وذكر في بعض كتبه بدل الكلي والجزئي الاعم
والاخص تنبيها على ان المراد الجزئي الاضافي لا الحقيقي وتنبيها على ان تفسير الجزئي الاضافي بالمندرج
تحت الغير مساو لتفسيره بالاخص تحت الاعم لا اعم منه على ما سبق الى بعض الاوهام من ان معنى اندراجه
تحت الغير وجود صدق الغير عليه كليا وذلك لان نمط الاندراج مبني على كون الغير شاملا له ولغيره
ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلا من المتساويين جزئي اضافي للآخر فلهذا قال صاحب الطوالع
ان الاستدلال بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر هو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط
مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان واما ان الناطق معناه شيء له النطق
وهو بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لا يجدي نفعا اذ لا يتاتى في مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان
حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس الى الاستدلال بثبوت الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم
الاوسط وسواء اعم مطلقا وان كان مفهوم الاصغر مساويا له كما في المثالين المذكورين
بل وان كان اخص منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان
انسان ولا شيء من الفرس بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا
حال الاقترانيات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع والتقادير على بعضها واما القياس
الاستثنائي فلا يصح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون التالي امر يتحقق ملزومه
وكل ما يتحقق ملزومه فهو متحقق او مضمون المقدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف والفقهاء
يجعلون القياس اسما للتمثيل لما فيه من تسوية الفرعين في الحكم لتشابههما في العلة واما على اصطلاح المنطق
فوجهه ان فيه حمل النتيجة المجهولة مساواة للمقدمات في المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة
او نقيضها بالفعل بان يكون ذلك مذكورا فيه بمادته وصورته وان لم يتعين فيه تقسيمه بواسطة
اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام قد يخرج عن التمام وعن احتمال الصدق
والكذب بسبب زيادة فيه مثل حرف الشرط كما يخرج عن ذلك بنقصان فيه مثل قولنا زيد قائم
بحذف الرابط والا واسمي استثنائيا لما فيه من استثناء وضع احد جزئي الشرطية او رفعه والا اي
اقترانيا لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي
متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والاقتراني حملي ان كان
تاليفه من الحمليات الصرفة وشرطي ان اشتمل على شرطية واما الاستقراء وهو تصفح جزئيات كلي واحد
ليثبت حكمها في ذلك الكلي على العموم فتام ان علم انحصار الجزئيات وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع
من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم ولا يفيد
الا الظن واما التمثيل وهو بيان مساواة جزئي لآخر في علة حكمه ليثبت مساواتهما في الحكم فقطعي

ان علم استقلال المشترك بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والا فظني ومطلق الاسم
ينصرف اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل
الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة للقياس الاقتراني
الحملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية الاطالة واورده الامام على وجه اجمل الا انه اهمل الشكل الرابع
لبعده عن الطبع ويعبر عن الشكل الثالث بحصول وصفين في محل اي ثبوت امرين ايجابا كان او سلبا
لامر ثالث فيشتمل صورة سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان بصاهل اذ قد حصل
في الانسان ثبوت الحيوانية ونفي الصاهلية فيعلم ان بعض الحيوان ليس بصاهل ويعبر عن الاستثنائي المنفصل
بالتقسيم المنحصر في قسمين ثم رفع ايهما كان يلزم ثبوت الآخر او اثبات ايهما كان يلزم ارتفاع الآخر ولما كان
هذا مختصا بالمنفصل الحقيقي غيره صاحب المواقف الى ما هو اوجز واشمل وهو ان يثبت
المنافاة بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما كان عدم الآخر يعني اذا ثبت المنافاة بينهما في الصدق والكذب
جميعا كما في الحقيقية يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر
واذا كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر واذا كان في الكذب فقط يلزم
من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر قال وقد يقال الدليل في اصطلاح المنطق هو المقدمات
المرتبة المنتجة للمط وقد يقال للامر الذي يمكن ان يتامل فيه ويستنبط المقدمات المرتبة كالعالم للصانع
فيفسر بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا كان او ظنيا وذكر الامكان لان الدليل
لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لانه لا يتوصل بالفاسد اليه وذلك
بان لا يكون النظر فيه من جهة دلالته واطلق الحكم ليتناول ولا يفيد الامارة وكثيرا ما يخص الدليل
بما يفيد العلم ويسمى ما يوصل بصحيحه الى الظن امارة والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص
بما يكون من الاثر على المؤثر كالتوصل بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل
بالنظر في النار الى الاشراق اي الى التصديق بذلك وربما يقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم
به العلم بوجود المدلول ومعناه العلم بحصول النسبة ايجابا كان او سلبا من غير اعتبار وصف المدلولية
حتى كانه قيل بتحقق شيء آخر وهو المدلول فحينئذ لا يخرج مثل الاستدلال بنفي الحياة على نفي العلم
ولا يلزم الدور بناء على تضايف الدليل والمدلول وذلك لان الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق
دون التصور والعلم قسم من التصديق يقابل الظن وعلى هذا معنى العلم بالدليل اذا حمل
على مثل العالم للصانع هو العلم بما يوجد من النظر في وجه دلالته من المقدمات المترتبة مع سائر الشرائط
التي من جملتها الفعلية في الانتاج وكيفية الاندراج اذ لا يلزم العلم بالمدلول الا ح لا يقال
العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة الا انه قد يفتقر الى وسط لكونه غير بين لانا نقول
لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول بدون الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه
لقائمتين والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك والحاصل ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم
بينا كان او غير بين والتوقف انما يظهر في العلم باللزوم وتحقق اللازم قال والدليل قد يقسم
الى العقلي والنقلي وقد يقسم اليهما والى المركب من العقلي والنقلي وهذا التقسيم انما هو بالنقلي

ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو ظاهر اذ لو لم ينته سلسلة صدق المخبر الى من يعلم صدقه بالعقل
لزم الدور او التسلسل قد فع ذلك بان من حصره فيهما اراد بالنقلي ما يتوقف شيء من مقدماته
القريبة او البعيدة على النقل والسماع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث
القسمة اراد بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا هذا واجب وكل واجب فتاركه
يستحق العقاب وبالمركب ما يكون بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء
عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية وكقولنا هذا واجب فكل واجب فتاركه عاص اذ لا معنى للعصيان
الا ترك امتثال الاوامر والنواهي وانما قيد المقدمات بالقريبة لان النقلي ايضا بعض مقدماته
البعيدة عقلية لما مر فلا يقابل المركب بل يندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات
المرتبة واما اذا اريد مآخذها كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى للمركب
فطريق القسمة ان استدلاله للمطالب ان كان بحكم العقل فعقلي والا فنقلي ثم الحكم المط ان استوى
فيه عند العقل جانبا الثبوت والانتفاء بحيث لا يجد من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق
اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج وكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت النقل
كالعلم بصدق المخبر وما يبتنى عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي عم ودلالة المعجزة ونحو ذلك
فطريق اثباته العقل لا غير لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته من النقل والعقل كوحدة الصانع
وحدوث العالم اذ يصح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او حدوث الاعراض او بعض
الجواهر واذا تعاضد العقل والنقل كان المثبت ما افاد العلم اولا واعلم ان توقف النقل
على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية ومما يقصد به حصول القطع
وصح الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة الظن فيكفي خبر واحد او جماعة يظن المستدل صدقه
كالمنقولات عن بعض الاولياء او العلماء او الشعراء ونحو ذلك حتى لو حصل العلم الحاصل
بالتواتر استدلالا لم يتوقف النقلي القطعي ايضا على اثبات الصانع وبعثة الانبياء، قال
ولا خفاء في افادة النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ
الواردة في كلام المخبر الصادق للمعاني المفهومة وبارادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول
والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب
لان مرجعها الى رواياتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع الا النقل اما الاصول اعني ما وقع التنصيص
عليه فظ واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم بالارادة
يتوقف على عدم النقل الى معنى اخر وعلى عدم الاشتراك بين هذا المعنى وبين معنى اخر وعلى عدم كونه
مستعملا بطريق التجوز في معنى غير المعنى الموضوع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم
تخصيص يخالف ظاهره عموم الافراد او الاوقات بالبعض من ذلك بان يراد البعض او اللازم ذلك البعض
او يرد ما ينفيه بانتهائه وقت الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم تقديم وتاخير يغير المعنى عن ظاهره
وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وفسر الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها
ليحصل المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله تعالى لا اقسم بيوم القيامة

فان كلمة لا في الموضعين محذوفة اي واجب الحذف وكثير من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام
محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرقون بينه وبين الاضمار بان المضمر ما بقي له اثر في اللفظ
كقولك خير مقدم باضمار قدمت وبالجملة فلا سبيل الى الجزم بوجود هذه الشرائط وعدم الموانع
بل غايته الظن وما يبتني على الظن لا يفيد الا الظن ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل الى الجزم به
انتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب تاويل النقل وصرفه عن ظاهره لانه لا يمكن
تصديقهما لامتناع اجتماع النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع ارتفاعهما وبطلان النقيضين ولا تصديق
النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالاخرة اليه لما سبق من انه
لا بد من ثبوت صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل
والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه باطل قطعا واقتصر في المتن على هذا لكونه وافيا
بتمام المقصود وذلك لانه لما امتنع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل
ثبت انه لا يفيد العلم اذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى ما في المقدمات من الحصر
من المناقشة اذ لا يلزم تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الاخر اذ ان لا يحكم
بشيء منهما وكونهما في حكم العدم من غير ان يعتقد فيهما حقية شيء او بطلانه ولو جعل التكذيب
مساويا لعدم التصديق لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اجتماع او ارتفاع النقيضين وبطلانهما
لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد حقيته واستلزامه لحقية النتيجة وهذا لا يستلزم بطلانهما
او اعتقاد بطلانهما وارتفاعهما غاية الامر التوقف في الاثبات والنفي على ان تكذيبهما ايضا
يستلزم المط اعني عدم افادة النقل العلم فينبغي ان يكون مستندا ككافي البيان هذا والحق ان الدليل
النقلي يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض
وكاكثر قواعد الصرف والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التركيب والعلم بالارادة يحصل
بمعونة القرائن بحيث لا يبقى شبهة كما في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما
وفي التوحيد والبعث اذا اكتفينا فيهما بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله
الا هو قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل احتمال المعارض قائم
اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء اذ لا مجال
للعقل فلا معارض من قبله ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل
ما ذكرنا من الصلوة والزكوة واما في العقليات فلانا نعلم نفي المعارض العقلي حاصل عند العلم
بالوضع والارادة وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث في ذلك
لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء الاخر كما سبق في افادة النظر العلم بالمط
وبانتفاء المعارض فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاثباته بها
يكون دورا قلنا انما يثبت بها التصديق لحصول هذا العلم بناء على حصول ملزومه على ان الحق
ان افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه
اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا عن العلم

بذلك فما يقال ان افادة التعيين يكون مع العلم بنفي المعارض وانه مفقود وذلك يستلزم بمعناه
انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه يدل على ما ذكرنا قطعا ما ذكروا
نعم يبان هذا الاشتراط من انه لا جزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف فليتامل والله الهادي

قال المقصد الخ وقد سبقت اشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة
الباقية توقف بعض مباحثها عليه ووجه افراده عنها مع كونه عائدا اليها هو انه لما كان البحث
عن احوال الموجود وهو ينقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال تعرف في بابه
احتيج الى بابها وافراد الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث
والكثرة وبهذا يظهر انا لم نكتف بالموجود اي بقولهم الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات من اقسامه
الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل للعقل الى حصرها وتعيين الاكثر
منها والحكم بان مثل العلية والكثرة يعم اكثرها ولا خفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به
غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من الفن ولا يكون ذكره في احد المقاصد بالاصالة
والاكثر من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الكتاب كالكمية والكيفية ونحوهما والمعلومية
والمقدورية وسائر مباحث المقولات الجسم والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية
ولا يضر كون البعض اعتباريا محضا او غير مختص بالموجود ولان بعض ما يبحث عنه ايضا كذلك
كالامكان فانه قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يختص بالواجب قطعا
كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع
بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما في قسم مطلق
الوجود والقدم اعني ضرورة الوجود وما لذاته او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور
الشاملة اما الوجود فقط واما القدم فعلى راي المتكلمين حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان
وغيرها من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات بمعنى انه ليس من الامور العامة
كبحث الحال عند من نفيه وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات لتشمل العدم
والامتناع والى هذا كان ينبغي ان يذهب صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود
لما انه يبحث عن المعدوم **قال** الفصل الاول في المقصد الخ على ثلثة فصول في الوجود
والماهية ولواحقهما والفصل الاول يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بديهي وان الحكم
ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى نسب جمهور الحكماء الى انه
لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاحتجاج اذ هو كما في هذا المطلب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته
ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه
مدلول لفظ دون لفظ فيعرف بلفظ اشهر من ذلك اللفظ لا لتصوره في نفسه
ليكون دورا او تعريفا للشيء بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول
ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى
العكس واما التعريف بالثابت العين او بالذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم او بالذي ينقسم الى الفاعل

والمنفعل او بالذي ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسما فلزوم الدور ظاهر لاخذ الفعل
معنى الذي ثبت والذي امكن ونحو ذلك لا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان
وكونه مسلم فلا خفاء في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد يقرر الدور
بان الموصوف المقدر بهذه الصفات اعني الذي ثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الموجود لا غير
لان غيره اما الموجود او العدم او المعدوم وكل منها يصدق على الوجود وهو ضعيف
لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره
وان قصد كونه تعريفا لفظيا فلا خفاء في انه ليس اوضح دلالة على المقصود من لفظ الوجود بل الخفى
فلا يصلح اسما كما لا يصلح رسما على ان كلا منها صادق على الموجود وبعضها على غير الموجودات
وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الوجود بان معناه الثابت عينه اي نفسه من حيث هي
لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود فالثابت اعم من ان يكون
ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود وايضا خبر بانه لا دلالة للفظ عينه على المعنى
ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت وهو معنى الموجود وكون هذا التعريف للوجود هو ظاهر
كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم
هو المنفي العين وكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء او المنفي عن شيء
فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود
ما امكنه الفعل والانفعال **قال** واستدل كاتبي الامام على التصديق ببداهة تصور الوجود
كسبيا فاستدل عليه بوجوه الوجه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم لا يجتمعان فان
لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم تصديق بديهي وهو مسبوق
بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة ولخ اذ ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته
على ما هو رأي الامام في التصديق فممنوع بل مصادرة حيث جعل المدعى وهو بداهة تصور الوجود
جزءا من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي بمعنى انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم لكنه لا يثبت
المدعى وهو بداهة تصور الوجود وتحقيقه ان الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة
بل بوجه ما ومع كون تصورهما كسبيا لا بديهيا وانا قلنا في الاول ممنوع بل مصادرة ولم يقتصر
على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون بيان المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة فان بداهة
كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق
سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل انما يتعلق بالعلم بالاجزاء او حاصل بعلم تام
من تصور الماهية واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تابعا له
ممكن الاستفادة منه ويبطل ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا
اي بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق يتوقف على بداهة اجزائه لكن العلم
ببداهته لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء والاستدلال انما هو على العلم ببداهة الجزء فيجوز
ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستتبع العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم

بداهته فكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء
على التفصيل قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة
التي وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه
سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذاك وذاك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز
ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى الوجه الثاني ان الوجود
معلوم بحسب حصول العلم اما بالضرورة او بالاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم وهذا
اصطلاح على من يعرف بهذه المقدمات فلهذا لم يتعرض لمنعها والوجود يمتنع اكتسابه اما الحد فلانه انما يكون
للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على
نفسه لان الجزء للكل في تمام ماهيته وكلا قسميه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل
وليس بداخل في ماهية نفسه ومبنى اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا
عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها ليلزم الكل او معروض لها ليلزم الاول والا فيجوز ان يكون الاجزاء
وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم يكن
الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود
محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب الا في محله الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل
انه هو وهذا سهو وقرر الامام في المحصل انه لو تركب الوجود فاجزاؤه ان كانت وجودية كان الوجود الواحد
وجودات وان لم يكن وجودية فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور
العدمية وان حدثت يكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود
بل في قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم
وهذا موقوف على العلم به وهو دور وما عداه مفصلا وموضحا ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب
عن التقرير الاول للدليل امتناع تركب الوجود والنقض اي نوجه يجمع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات
مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو محال واما غير بيوت فاما ان يحصل عند اجتماعها
امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت بل في محله او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل
بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو بعينه الوجود فلا يكون التركيب الا فيه
ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت
محض الاحجار التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض الآحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل
هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد قلنا ما لمنع عرف
بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على العنوان لاشتراك اللفظي وهو مطلق يدعي بداهته
او اكتسابه بل له معان بعضها بديهي وبعضها كسبي ثم لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور تتصف
بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا تتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل الاشارة الى
ان اجزاء وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض ثم لا يلزم شيء من المحالين
ولا انقضاء فالشيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل

دون الخارج بمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء من اجزائه موجودا انه لا يكون شيء من الاجزاء
نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها
لا يكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض والجواب عن التقرير الثاني انا لا نختار
ان اجزاء الوجود وجودات ولا نم لزوم كون الوجود الواحد وجودات وانما يلزم لو كان وجود
الوجودي عينه ولو سلم فكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه
كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما سبق من انه
انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة
لكنه قد يفيدها وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود
اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيلزم الدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف
ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء او لانه اعم الاشياء بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف
لكون شروطه ومعانداته اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه اعرف الاشياء لم يحتج
الى ما في المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة
والعلم بوجودي بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا لان ما يتوقف
عليه البديهي يكون بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودي بالكنه بديهي فممنوع ولو سلم
فلا نم ان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره لما مر من ان الوجود المطلق يقع على الوجودات
وقوع لازم خارجي غير مقوم وليس العارض جزء للمعروض ولا تصوره لتصوره وان اريد
ان التصديق اي العلم باني موجود ضروري فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع اجزائه غير مسلم
وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام
بل صريحه ان المراد هو التصديق الآن بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير
كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء
من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه وجودي وهو مقصود بالبداهة
ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور ورده عليه بعد ما وايضا لا دليل عن سابقين فلا بد من الانتهاء
الى موجود حكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ويقوم دفعهما بان الذي لا بد من الانتهاء اليه
دليل هو ضروري الوجود فانا نستدل بصدق المقدمات لا بوجودها في الخارج وان الموجود
ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له وانت خبير بانه لا دخل
للدليل وترتيب المقدمتين في الاتصال الى التصور وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل
الى التصديق لا الموصل الى الحد وان مراد الامام بالدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي
يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده
له وثبوته ثم يتجه ان حال الوجود هنا رابط وليس الكلام فيه قال يريد ان يشير
الى تمسكات المنكرين لبداهة الوجود مع الجواب عنها وهي وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية
او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا

عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا للموضوعات في المعقولية اذ لا استقلال للعارض
بدون الموضوع وهي غير بديهية فكذا الوجود العارض بل اولى لان الكلام في الوجود المطلق
لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق
الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه
تابعا للماهيات المكتسبة لانا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما يجيء فيكون تابعا
لها وهي تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وبه اعني زيادة التبعية وكذا مطلق
الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا لها فيكون الوجود المطلق
العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه
كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان
بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يقع المشتغلون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا واحتجوا
فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول انا لا نم ان العارض يكون تابعا للموضوع في المعقولية بل ربما يعقل
العارض دون الموضوع وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة
بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب لان تعقل العارض تابع للموضوع في التحقق حيث
ما كان عارضا فان كان في الخارج ففي الخارج وان كان في العقل ففي العقل وبهذا ان زيادة الوجود
على الماهية انما هي في العقل والمعقول بتبعية الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق
ذاتيا له حتى يلزم بداهته بل عارضا لانا نقول ليس معنى العروض في العقل ان لا يتحقق في العقل
بدون المعروض وقائما به كما في العروض الخارجي بل ان العقل اذا لاحظهما ولاحظ النسبة بينهما
لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزءا له بل صادقا عليه والوجود المطلق
وان لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له لا ينفك عنه وليس الا في العقل اذ لا تمايز في الخارج فتعقل
الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون بديهيا مثله وعن الثاني ان البديهي لا يمتنع تعريفه بحدها
او رسما لافادة تصور لكن قد يتوقف تعريفا اسميا لافادة المراد من اللفظ وتصور المعنى
من حيث انه مدلول لفظ وان كان متصورا في نفسه من حيث انه مدلول لفظ آخر وتعريفات
الوجود من هذا القبيل وعن الثالث بان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي
الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم بانه بديهي فيجوز ان يكون هذا الحكم كسبيا
او بديهيا خفيا لا يكون في حكم قولنا الواحد نصف الاثنين فيقع فيه الاختلاف ويحتاج على الاول
الى الدليل وعلى الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكر في موضع الاستدلال تنبيهات وقد يقال الوجود
لا يتصور اصلا وهو مكابرة في مقابلة العقول لانه اظهر الاشياء واحتج الامام لذلك بتمسكات
منها انه لو كان متصورا لكان لذاته متصورا الان ما للعقلاء فيها ان حقيقة الوجود المجرد وهي
البحت معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود حقيقة نوعية لا تختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سيأتي
ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا يجمع مثلان والجواب
منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود وعلى ان المنع من اجتماع المثلين هو فيما هما

بمحل كقيام العرض ومنها لو تعلم قيام الصورة كذلك فظاهر ان ليس قيام الوجود كذلك كما لا يخفى
من ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط واما الجواب فانه يكفي لتصور الوجود
وجود النفس كما يكفي لتصور ذاتها يعني فانها فانما يصح على رأي من يجعل الوجود حقيقة واحدة
لا تختلف الا بالاضافة والا فيكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي
هو موضوع لها ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره
وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة
الى وجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص
انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نم ان النفي الصرف
لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف الى الماهية وهو غير الوجود قال البحث الثاني المنقول
عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك
بين الوجودات بل الاسم اكثر لفظي والجمهور على انه مفهوم واحد مشترك بين الوجودات الا انه عند
المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالعموم وكونه صادقا على الماهيات وجود الواجب هو كونه في الاعيان
على ما يعقل من كون الانسان وانما الاختلاف في ان الوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن
جميعا وعند الفلاسفة وجود الواجب يخالف الوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون
اشتراك هو وضعي في لازم خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب
نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان
فان له ماهية هي الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان فموضع البحث في ثلاث مقامات
الاول انه مشترك معنى الثاني انه زائد ذهنا الثالث انه في الواجب زائد ايضا والانصاف
ان الاولين قريبان من البديهي والمذكور في موضع الاستدلال تنبيهات على الاول وجوه الاول
انا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا
متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات
فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات
مشتركا بين الكل الثاني انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن وهو مورد القسمة مشترك بينهما ضرورة
انه لا معنى لتقسيم الشيء الا ضم قيد يصدق هو عليه كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض بمعنى الى
الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا يضرنا لان المقصود
بيان الاشتراك بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا او لانه لا قائل بالاشتراك
بينهما دون سائر الممكنات او لانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر
او عرض ومن الجوهر اما انسان او غيره فان قيل على الوجهين لم لا يجوز ان يكون الامر الباقي
المقطوع به هو خصوص معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم كلي وان يكون التقسيم لبيان مفهومات
اللفظ المشترك كما يقال العين اما فوارة او باصرة لا لبيان اقسام مفهوم كلي قلنا لانا نجد
هذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان نوقض بالوجدان

بالماهية والتشخص حيث ينتهي الكلام بان لعلة اتحاد ماهيته وتشخصه مع التردد في كونها واجبا
او ممكنا وبعض كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من الماهيات والتشخصات ليس مشتركا بين الكل
احسن بان مطلق الماهية والتشخص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة
فلا نقض وانما يرد لو ادعينا ان الوجودات باسرها جميعها مفهوم الوجود ولا خفاء في ان شيئا
من الوجوه لا يدل على ذلك لا يقال انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود
والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل
تجويز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويفتقر الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم
اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر اذ ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر فلذا اعرض
عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد
مفهوم العدم وجها آخر تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا
نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر واللازم باطل قطعا فان قيل لا نم اتحاد مفهوم العدم
بل الوجود نقيض الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفع يقابله قلت سواء جعل رفع الوجود
بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة
فان قيل لا خفاء في ان الانسان والفرس والشجر وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان
لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها لم يتحد مفهومه قلنا الكل مشترك في مفهومه وهو معنى العدم
ولا نعني باتحاد المفهوم سوى هذا قال وعلى كذا اي نبه على زيادة الوجود على الماهية
امور يجامع الوجود وينافي الماهية الاول صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء
ليس بموجود ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها الثاني افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية
المعلومة بالكنه يفيد فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها الثالث الاكتساب فان التصديق
بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها
لها الرابع اتحاد المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الكون في الاعيان
ومفهومات الانسان والفرس والشجر مختلفة الخامس الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور الماهية
ولا نتصور كونها اما في الخارج فظ واما في الذهن فلانا لا نعلم ان التصور هو الوجود في العقل
ولو سلم فبالدليل ولو سلم فحصول الشيء لا يستلزم تعقل حصوله ولو سلم فيجوز ان يوجد في الخارج ما لا نعقله
اصلا وايضا قد نصدق بثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انا نعرض عن التصديق بثبوت
الوجود العيني او الذهني لها فان قلنا لفظ التعقل يعم التصور والتصديق وعبارة الاكثرين
انا نتصور ماهية المثلث ونشك في وجودها العيني والذهني وترد عليها الاعتراض بانه لا يفيد المطلوب
لان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي الاتحاد واعلم
ان هذه الوجوه تنبيهات على بطلان القول بان المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء
بعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صور جزئية
من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها

بانه مختص بصورة من الممكنات والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد
تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية قال ومنعت الفلاسفة احتجت الفلاسفة
على امتناع زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه حاصلها انه لو كان كذلك لزم محالات
الاول كون الشيء قابلا وفاعلا وهي ممتنعة الاستحالة الثاني تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري
الاستحالة لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفضي الى وجود الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات
لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك والا عاد الكلام فيه وهكذا الثالث امكان
زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم اما الاول فلان الماهية
تكون قابلا للوجود من حيث الموصوفية فاعلا له من حيث الاقتضاء واما الثاني فلان الوجود
ح يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى الموصوف فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر
الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة على معلولها
بالضرورة فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود اذا كان
محتاجا الى غيره كان ممكنا فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته
هف وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لا نم ان كل ممكن جائز الزوال وانما يكون كذلك
لو لم يكن واجبا بالغير واجيب عن الاول بانا لا نم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وقد سبق الكلام
على دليلها وعن الثاني بانا لا نم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة
على المعلول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضروري تقدمها بما هي
علة به ان كان بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية
فان الماهية تقدمها بذاتها ومن حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها كالثلثة
للفردية وكذا القابل فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار
الوجود او العدم كماهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لا نم ان الوجود اذا كان محتاجا
الى الماهية كان جائز الزوال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له
فلا معنى لوجوب الوجود سوى امتناع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضره احتياج
وجوده الى ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار وان خالف الاصطلاح فان الممكن ما يحتاج الى الغير في
الوجود له فلنا لم يتعرض في المتن للامكان واقتصر على الاحتياج قال فان قيل العمدة في احتجاج
الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في المحصل انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود هي الماهية
من حيث هي هي متقدمة لا بالوجود كما ان ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكما ان الماهية
علة للوازمها بذاتها لا بوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري
ورده الحكيم المحقق في مواضع من كتبه بان الكلام فيما يكون علة لوجود او موجود في الخارج
وبداهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ كون الشيء موجودا امتنع
ان يلحظ مبدأ لوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود
اي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين

فان قيل الماهية من حيث هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها
فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي لان ثبوتها بالذاتيات واتصافها بلوازمها انما هو
بحسب العقل واذا انحصرت فعدم قابل الوجود ايضا كذلك كما هو من اخذ بحسب العقل فقط
لا كالجسم مع البياض فمقبول على طريق البحث دون التحقيق لا نم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه
عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية بعينها بذاتها الوجود
ويمنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد
لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير ومن ههنا يستدل
بالعالم على وجود الصانع قال قيل اذا كانت ماهية الواجب مقتضية لوجوده ومقتضية لكان
وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا هف قلنا لو المساعدة
على تسمية مقتضى الماهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غير الوجود لا نم ان كل معلول
للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التي قام بها
ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير
احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا الذات تقتضي ان يكون وجود الواجب مقتضى لذات
الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه انه
لذاتها تقتضي الوجود واذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها
فسواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لا ذات الوجود
قال وعورضت بما استدل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول
لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة الماهية لحصول هذا الوصف ان كان لذاته لزم ان يكون
كل وجود كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات وهو باطل بالاتفاق والا فلزم تعليل الواجب وان كان
لعدمه لزم احتياج الواجب في وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوبه على تجرده الموقوف على ذلك الغير
لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول يحتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته
الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات الثاني الواجب مبدأ للممكنات فلو كان
وجودا مجردا فكونه مبدأ للممكنات ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال
لكون وجود زيد علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ
بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان شرط التجرد لزم جواز كون كل وجود
مبدأ لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية ومعلوم ان كون الشيء
مبدأ لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية والجواب ان ذلك لذاته الذي
هو وجود خاص مخالف لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك كما مر الثالث الواجب
يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده
مغايرا لحقيقته والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو
المتنازع الرابع الواجب ان كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعلقه

الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد
لزم تركب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد
لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرط الذي هو التجرد وان كان غير الكون
في الاعيان فان كان بدون الكون فهو ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان
مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو ممتنع ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا
عنه وهو المط لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون
الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون المطلق عليه لكن ليس الوجود
معلوما بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم ضرورة والجواب
ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة اشار
بقوله لا نزاع في زيادة الوجود المطلق اي على ماهية الواجب وانما النزاع في زيادة وجوده
الخاص لا يدل عليها قال فان قيل اشارة الى دليل آخر للامام لا يندفع بما ذكر تقريره
ان الوجود طبيعة نوعية لما يثبت من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية
لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر لامتناع تخلف المقتضى عن المقتضي وعلى هذا
يبتني كثير من القواعد كاثبات الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف ذلك في الواجب
وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى منفصل كما سبق والجواب انا لا نم انه طبيعة نوعية
ووحدة المفهوم لا توجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة
واللوازم كالنور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار
فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة
والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضي اللازم
على موضوعاته الملزومة كالنور على الانوار لا صدق الذاتي بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية
كالانسان لافراده او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركب كالحيوان لانواعه قال متواطئا
او مشككا اشارة الى ان الجواب تم بما ذكرنا من المنع مستندا بانه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة
الحقائق في لازم واحد عرضي ذاتي سواء كانت مقولة عليها بالتواطؤ كالماهية على الماهيات
والشخص على الشخصيات او بالتشكيك كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات فلا يلزم من كون
الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افرادا متفقة الحقيقة
واللوازم وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء من غير اولية ولا اولوية
الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر في جانب
السند لا كما الامام ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه في العلة اقدم منه في المعلول
وفي الجوهر اولى منه في العرض وفي العرض القار كالسواد اشد منه في غير القار كالحركة بل هو
في الواجب اقدم واولى واشد منه في الممكن والواقع على الاشياء بالتشكيك يكون عارضا
لها خارجا عنها لا ماهية لها ولا جزء ماهية لامتناع اختلافها على ما سبق فلا يكون الوجود طبيعة

نوعيه للوجودات بل لازما خارجا صادقا على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماتها
التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات الخاصة ليمتنع اختلافها في الوجوب واللاوجوب
وفي المباينة للممكنات وعدم المباينة الى غير ذلك في التحقيق ان الامام قد اطلع من كلام
الفارابي وابن سينا على انهم يقولون ان حقيقة الواجب وجود مجرد هي محض الواجبية لا اشتراك
فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه بان الوجود
مقول على الوجودات بالتشكيك ثم اعترض على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن
توجيه شك يخيل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى الوجوب او اللاوجوب تساوى فيه الواجب
والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من الغير وحمله الامر انه لم يفرق
بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لابد من احد الامرين اما كون
اسم الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم **قال** ويرد عليهما
دفع لما سبق الى بعض الاوهام من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا في الكل وهو المطلوب
حتى قالوا ان اختلافه في الوجوب واللاوجوب على تقدير التواطؤ محال وعلى تقدير
التشكيك ينافي لاستدامة الوجوب في الكل معقول كلاهما فاسد اما الاول فلما سبق
من ان المتواطئ قد لا يكون ذاتيا لما تحته بل عارضا مختلف موصوفاته بالحقيقة واللوازم
واما الثاني فلان كون الوجود مشككا انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو المطلوب
والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة بان يكون كل منها عارضا للماهية قائما بها في العقل
وهو غير لازم لجواز ان يكون احد موصوفات مفهوم الوجود المشكك وجودا قائما بذاته
بنفسه مغايرا لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر الموصوفات واما تعجب الامام بان الوهن الذي يبلغ
في الضعف الى حيث لا يشتغل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وسواء كون في الاعيان
كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدأ لكل مستقل
فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام **قال** فان قيل اي امتناع
المعدية الممنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية بل تمام حقيقة الوجودات لزم البيان الكلي بين
الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل
لما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اريد بالبيان عدم صدق بعضها على البعض
فلا نم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضي تصادقها وان اريد
عدم التشارك في شيء اصلا فلا نم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات
لا ينفي الاشتراك في عارض هو مفهوم الكون وذلك كافراد المماثلة من انواع الحيوانات
واشخاصها تشترك في مفهوم الماشي من غير تصادق بينها **قال** وذهب الشيخ الاشعري
بكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعا لوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية
وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء
بالشيء فرع ثبوتهما في نفسها لان ما لا يكون له في نفسه لا يكون محلا وله في نحو هذا ما نظر الى الوجود

فيزيد عليها ولا يستلزم
زيادتها على ماهياتها
منه

فان قيل متباين الوجودات
قلنا بمعنى عدم التصادق غير محال
وبمعنى عدم التشارك في مفهوم الكون
غير لازم كافراد الماشي
منه

والماهية يمتنع اما في جانب الماهية فلانها لو كانت محلا للوجود ومتصفة اما بالوجود
فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم الموصوف على العارض واما بوجود آخر فيلزم
تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقة وجود الموصوف
واما في جانب الوجود فلانه لو قوي والتقدير ان قوي الشيء اي وجوده زائد عليه تسلسل
الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من الموصوف والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع
زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة
لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام
بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر الموصوفات فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول
لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام ذلك
الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق
الماهية عليه بوجود آخر وهلم جرا وفيه التسلسل مع امتناعه لكونه من الادلة
وللاستدلال بالخصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو
كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودا
لها غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لا نم على تقدير التسلسل تحقق
جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرض موصوفها بواسطة وجود آخر هو
عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون قبله وبين الماهية
وجود او الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا
ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت
له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع
اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ان يثبت للمحل ما لا ثبوت له في نفسه فينتقل الكلام
الى وجوده ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه والمحقق بعضهم رد الوجوه
الاربعة الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانبي الموصوف والعارض
عكسا اورده في المتن تقريرا الاول انه لو قام بالماهية فالماهية الموصوفة اما معدومة فيتناقض
او موجودة فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف
الشيء بنقيضه ويثبت للمحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه
ويتسلسل الوجودات والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه
بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود معنى
له اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام السواد بالجسم
فيلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي لا باعتبار المعدومية
ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية
من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءا منها على ما هو غير مفيد لان الوجود

كاف في لزوم المحال وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما لا بالوجوب ولا بغيره
فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود نقيض للوجود بلا نزاع ولا اشتباه قلنا المراد
ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم
الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم فتناقض او الوجود فدور
او تسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام السواد بالجسم فلا يلزم تقدمها عليه
بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا فلا يلزم المحال بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي
ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها
وجود ذهني لا يلاحظه العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها
الذهني لم يلزم تسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني
فلهم الاقتصار على منع لزوم تقدم الموصوف على العارض بالوجود على الاطلاق
وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعلى هذا انما اختار ان الوجود موجود
ولا يلزم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه
وانما النزاع في غيره والادلة انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود
فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم
والتأخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل
فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع فان معنى
وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل
للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف
الانسان فانه انما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجود يقوم به فعلى هذا يكون تحقق الاشياء
بالوجود تسامحا في العبارة اذ الوجود نفس تحقق الاشياء لا ما به تحققها والمعنى ان تحقق
الاشياء يكون عند قيام الوجود بها عقلا واتحاده بها هوية او نختار ان الوجود معدوم
ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود
لا المعدوم واللاموجود فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد
ليس بذي سواد والامر كذلك لا يلزم اتصاف الشيء في المحل بما لا تحقق له في نفسه لما عرفت
من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام السواد بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم
الا تحققه في العقل وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم
فان قيامه اما بالجسم الاسود فدور او تسلسل او اجتماع للمثلين او اللااسود فتناقض وهو ضعيف
لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله ليلزم محال وقطع بانه على محل لا اسود يصير حال قطع بانه
اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعي ان تقدم الموصوف على العارض
بالوجود ضروري فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا يحصل سوى المنع والاستناد
بان ذلك انما هو في الوصف الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعلى هذا فان الوجود

لموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سيأتي من نفي الواسطة **قال** فان قلت
نريد تحقيق مذاهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على وجه لا يخالف بديهة العقل
فان الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هو بعينه الانسان الناطق مثلا ولفظ الوجود
في العربية ولفظ هستي في الفارسية الى غير ذلك من اللغات مشترك بين معان لا تكاد تتناهى
من الموجودات ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرض قائم بالماهية قيام سائر الاعراض بمحالها
ومن مذهب الحكماء انه كذلك في الممكنات وفي الواجب عينه او غير مدرك للعقول وجميع
ذلك ظاهر البطلان وذهب صاحب الصحائف الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود
على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب
الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع الاختلاف وهذا فاسد
اما اولا فلان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو معنى الكون
واما ثانيا فلان مفهوم الذات ايضا معنى واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود في معنى الكون
من غير اشتراك لفظي وتعدد وضع واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته
وماهيته مما لا يتصور فائدة فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج عليه فقول اولئك القائلين
بان وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء
من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام الوصف بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع
في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء
هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاولى بحسب الخارج كما في اجتماع السواد
والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا
بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف
في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل
ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات
والهوية بان يكون لكل منهما هوية ممتازة يقوم احدهما بالاخرى كالسواد بالجسم فعند تحرير المبحث
وبيان ان المراد في التصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول
بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم
من المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل
وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته
قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق
القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق
فيه احدهما دون الآخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود
الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض
بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اتصافه بالثبوت

فالحاصل لا يلزم من كون نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بأن يكون
المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ونفي الاشتراك المعنوي بأن يعقل من الوجود معنى
كلي مشترك بين الموجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الإنسان لمفهوم الفرس ومفهوم الإمكان
لمفهوم الامتناع ولا اشتراك كل منهما وذلك بين الأفراد بل غاية الأمر أن لا يسموا الوجود
زائداً في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابتاً فيه بل يسمونه زائداً ومشتركاً عقلاً وفي العقل
بمعنى أن العقل يفهم من أحدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كلياً يصدق على الكل
ولهذا لا يبعد أن يقول من القائلين بنفي الوجود الذهني على أن الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية
ذهناً بالمعنى الذي ذكرنا قال هذا في الممكن يعني أن ما ذكر من عدم صحة إطلاق
الزيادة الوجود على الماهية ذهناً بمعنى كون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر وفي كونه
بنفسها عيناً بمعنى عدم تمايزهما بالهوية إنما هو في الممكن وأما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة
غير مدركة للعقول متصفة بذاتها الوجود الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية
كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجود خاص قائم بذاته ذهناً وعيناً من غير افتقار إلى فاعل
يوجده أو محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وإن كان مشاركاً لها
في كونه معروضاً للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى أنه
لا يقوم بماهية ولو في العقل كما في وجودات الممكنات وإنما ذهبوا إلى ذلك لاعتقادهم أنه لو كان
له ماهية ووجود فإن كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ولو في العقل وإن كان أحدهما لزم
احتياج ضرورة احتياج الماهية في تحققها إلى الوجود واحتياج الوجود لكونه وصفاً إلى الماهية
ولو في العقل وحين اعترض عليهم بأن الوجود الخاص أيضاً محتاج إلى الوجود المطلق ضرورة
امتناع تحقق الخاص بدون العام أجابوا بأنه كون خاص متحقق بنفسه لا بأنه فاعل قائم بذاته
لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من العوارض والأشياء مخالف لسائر الوجودات
بالحقيقة وإن كان مشاركاً لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم
وهذا لا يوجب تركباً ولا افتقاراً كما أنكم إذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه أخص من مطلق
الماهية والموجود لا يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بأنه لم لا يجوز
أن يكون تلك الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المجعولة بنفسها الغنية عما سواها أمراً غير الوجود
أجابوا بأن المعنى بهذا الغني عما سواه لا يجوز أن يكون غير الوجود لأن احتياج غير الوجود
في التحقق إلى الوجود ضروري وحين اعترض بأن الوجود مفهوم واحد لا يتكثر ولا يتصير
حصة إلا بالإضافة إلى الماهيات كما صرحتم به ولذاك أو ذاك إذ لا معنى للمقيد سوى المطلق
مع قيد الإضافة أجابوا بمنع ذلك بل الوجودات الخاصة مختلفة وحقائق متكثرة بأنفسها لا بمجرد
عارض الإضافة ليكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنساً لها
بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فإنهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان
في عارض النور وكبياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر

والعرض المشتركين وأقسام العرض وغير ذلك توهم أن تكثر الوجودات وكونها حصصاً
إنما هو بمجرد الإضافة إلى الماهيات الموصوفة بها كما ظن هذا القائل وذاك وتبعه الشارح
وذاك وليس كذلك والإنصاف أن ما ذكر وأمثاله لا يفيد الاختلاف بالحقيقة في وجود الواجب
والممكن ويحتمل التماثل ووجود المعلوم والعرض وممثل وجود النار وغير النار وأما في مثل
وجود الإنسان والفرس ووجود زيد وعمرو فلا قال قلت لما لاح من كلام
الفارابي وابن سينا أن حقيقة الواجب وجود خاص معروض للوجود العام المشترك المقابل
للعدم على ما حققه الحكيم المحقق اعترض الإمام بأن فيه اعترافاً بكون وجود الواجب زائداً على حقيقته
وبأنه يستلزم كون الواجب موجوداً بوجودين ضرورة أنه لا أولوية لأحدهما بالعارضية
وقد سبق أن النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق ولما كان معنى صدق الوجود
المطلق على الوجودات الخاصة أن في كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو
الكون في الأعيان صرح بعض من حاول تلخيص كلام الحكماء بأن الحصة من مفهوم الكون
في الأعيان زائد على الوجود المبدأ للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب فما ذكر الإمام من
أن الوجود الخاص الذي هو الحصة من مفهوم الكون زائد على حقيقة الواجب كما في الممكنات
ويلزم منه أن يكون في الواجب وجودان عارض ومعروض وفي الممكن كما أن مثلاً ماهية
هو الحيوان الناطق ووجوده هو الحصة من مفهوم الكون وأمر ثالث هو ما صدق عليه
الوجود وهو عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به أحد ولم يقم عليه دليل وإن اعتبر
مثل بياض الثلج لزم أن يكون فيه بياض عارض هو الحصة من مفهوم البياض وآخر
معروض لهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص والحق أن معنى الحصة من مفهوم الكون
هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات المختلفة كما لا نزاع لهم
في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة كيف وقد اتفقوا على أن حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم
الكون معلوم بديهي وكذا حصة الوجود مثلاً وإنما النزاع في أن يكون الوجود الخاص ماهية
مغايرة له بحسب المفهوم كما في الممكنات وإذا تقرر أنه لا معنى للحصة من مفهوم العام إلا ذلك المفهوم
مع خصوصية ما فكل من قال بكون الوجود مقولاً على الوجودات بالتشكيك فإن المقول بالتشكيك
لا يكون ماهية أو جزء ماهية لما تحته بل عارضاً فقد قال بأن في الممكن أمراً وراء الماهية والحصة
من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي به تحققه في الأعيان بل يعني تحققه وكل من قال بدل
على ذلك فقد دل على هذا إلا أن هذا التغاير إنما هو بحسب العقل لا في الخارج لأن
مثلاً أمراً هو الماهية وآخر هو الوجود فضلاً عن أن يكون هناك وجودان على أنا لو فرضنا
كون وجوده زائداً على الماهية بحسب الخارج أيضاً كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لأن مفهوم
العام أو الحصة منه صورة عقلية محضة ولو لم فاتحاد الموضوع والمحمول بحسب الخارج ضروري
فمن أين يلزم في الإنسان وجودان وفي الثلج بياضان قال ثم إن جمعاً قد اشتهر
فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكاً بأنه

ثم لا يجوز ان يكون عدما او معدوما او سوفسطا ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج
والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد
الموجود فمحتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود
وحين اورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد
تتناهى والواجب موجود واحد لا تكثر فيه اجابوا بانه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه
وانما التكثر في الموجودات بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا انتسب الى الانسان
حصل موجود والى الفرس موجود آخر وهكذا وعلى هذا المعنى قولنا الواجب موجود انه وجود
ومعنى قولنا الانسان او الفرس او غيره موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا خروج
عن شناعة التصريح بان الواجب ليس بموجود وان كل موجود حتى وجود القاذورات واجب
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا او الى تكثر الوجودات وكون الوجود المطلق
مفهوما كليا لا تحقق له الا في الذهن ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل
بل الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم لو احتاج العام ذاتا الى الخاص بعموم اليه
في تعقله واما اذا كان عارضا فلا وما ذكروا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب
فممتنع ارتفاعه اي عدمه فيكون واجبا مغالطة وانما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم
لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب
كسائر لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والعالمية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته
لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة
مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء
على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان
ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمزا
الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اي الوجود الصرف الذي
لا يعقد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود خير محض لان الشر في نفسه انما هو عدم وجود او عدم
كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثرة عنده فالوجود بالقياس
الى الشيء العادم كانه قد يكون شرا لكن لا لذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم بحيث لا علم
لاثر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل اما الضد
فلانه يقال عند الجمهور لموجود مساو في القوة لموجود آخر ممانع له والوجود ان فرضنا كونه
موجودا فالمعنى الموجود للوجود فلا يتصور ان يكون شيء من الموجودات وعند الخاص لما يشارك
شيئا اخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال
ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا يتقوم بشيء بدونه ولو كان لم يتصور وجود تعاقبه ولا مثل له
ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل لانه بسيط لا جزء له عقلا ولا ذهنا والا لزم تقدمه
على نفسه ضرورة تقدم وجود الاجزاء على وجود الكل في الخارج ان كان التركيب خارجيا وفي الذهن

ان كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا او موجودا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان
عدما او معدوما لزم تقوم الشيء بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود اذ ما من شيء
الا وله وجود وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى ولو سلم فغاية الامر اتصاف كل من الوجود والواجب
بهذه المعاني ولا انتاج عن الموجبتين في الشكل الثاني وضعفه ان لزوم هذه الامور للوجود وللواجب
كونه الواجب ما لم يبين مساواتها للملزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافي تصريحهم
بامور منها ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية اي الامور التي يمتنع استغناؤها عن المحل عقلا ويمتنع
حصولها فيه بحسب الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل
ومثل السواد فان قيامه بالمحل خارجي ومنها انه من المعقولات الثانية اي العوارض التي تلحق
المعقولات الاولى من حيث لا تحاذي بها امر في الخارج كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية
لانها امور تلحق حقائق الاشياء عند حصولها في العقل وليس في الاعيان شيء هو الوجود او الذاتية
او الوحدة مثلا وانما في الاعيان الانسان والسواد مثلا وههنا نظر من جهة ان ما يناسب
الى الماهيات هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية وكان الكلام في الوجود
المطلق ومنها انه ينقسم الى الواجب والممكن لانه وان كان مفتقرا الى السبب فممكن والا فواجب
والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بالغير او بالعدم فحادث والا فقديم ومنها انه
يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان والفرس والجنسية
كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور
ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولو سلم
فالمراد ههنا علي والماهية تلاحظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العوارض
وان كان لا ينفك عن وجود عقلي وظاهر هذا الكلام ان وجودات الممكنات انما هي نفس الوجود المطلق
تكثرت بالاضافة الى المحال وليست امورا متكثرة متخصصة بانفسها موضوعة له وكان المراد
ان الوجود المطلق يتكثر بما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها انه مقول على
ما تحته بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك يستحيل في حق الواجب تعالى وتقدس وبالجملة فالقول بكون الواجب
هو الوجود المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج يمتنع
العدم لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء بشرط كونه من الوجودات
مقولا عليها بالتشكيك بعدها من المعقولات وكون الواجب مبدأ الوجودات الممكنة متصفا
بالعلم والقدرة والارادة والحياة وارسال الرسل وانزال الكتب وغير ذلك مما ورد به الشرع
قال وما احتج الوجود يتحقق من اختلاف العقلاء في حال الوجود بعد اتفاقهم على انه
اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشيء ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم
في انه جزئي او كلي فقيل جزئي حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الوجودات بواسطة الاضافات
حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه كلي والوجودات
افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب على ما ذكرنا

وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض وليس بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود
وهذا هو الحق وفي كلام الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع من المتكلمين وهو بعيد جدا لان الجوهر
ما لا يقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه ولا يتصور استغناء الشيء في تقومه وتحققه عن الوجود
ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه والا تسلسل وقيل اعتباري محض لا تحقق
له في الاعيان اذ لو وجد فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود
على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود
ولانه اما ان يكون جوهرا فلا يقع صفة للاشياء او عرضا فيقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود
محال ولان ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل الماهية ونشك في وجودها جار بعينه في وجود
الوجود فانا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو وجد لكان وجوده زائدا ويتسلسل وهذا ايضا يبين
بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانا بعد ما نتصور
الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون وجوده زائدا وبتقرير اخر لا يحصل الا بان الوجود
المحمول على الوجود اعتباري عقلي كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة
على ما سبق ومنها اختلافهم في ان الوجود الخاص نفس الماهيات او زائدة عليها كما سبق ومنها
اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري او متواطئ يقع
على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا او مشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون
لكن لا على السواء وهو الحق قال المبحث الثالث الوجود على مراتب اعلاها الوجود في الاعيان
وهو الوجود المتأصل المتحقق الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس حقيقته ثم الوجود في الاذهان
وهو وجود غير متأصل يعبر عنه بالظلي يكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت
في الخارج لكانت ذلك الشيء كما ان ظل الشخص لو تجسم لكان ذلك ثم الوجود في العبارة ثم الكتابة
ومعناهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد في اللفظ صوت
موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد ولا صورته ثم اذا اضيف
الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازائه فذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل
الوجود في الاعيان وكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دال على السابق فالذهني على العيني واللفظ
على الذهني والخط على اللفظ فيتحقق ثلث دلالات اوليها عقلية محضة لا تختلف فيها باختلاف
الاشخاص والاوضاع الدال ولا المدلول اذ باي لفظ عبر عن السماء فالموجود منها في الخارج
هو ذلك المشخص وفي الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له والاخريان اعني دلالة اللفظ
على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ وضعيتان تختلف في الاولى منهما الدال بان تعين
طائفة لفظا كالسماء وطائفة اخرى لفظا اخر كما في الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية
لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف في الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا
واختلاف الدال لا يخفى واما اختلاف المدلول فلانه قد يكون مع اتحاده كلفظ السماء يكتب بصور
مختلفة بحسب الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يفهم منه شيء فاذا اعتبرت

فما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية ولا معنى لفهمهما والعلم بهما سوى حصول صورهما
كان لمن له ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا المراد والحكم على الاشياء
كان الحاصل في الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا
العالم حادث فالحاصل في الذهن صورة العالم وقد حصل منها العلم بثبوت الحدوث للعالم
الموجود في الخارج فان قيل يحكى عن فلاطون بان الواضع انما عين الالفاظ بازاء ما يعقله
من الاعيان للدلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة حتى لا يقول الصور الذهنية
نعم اذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها
كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصور الذهنية فانه مما يكاد يقضي بداهة
العقل ولما كان عند سماع اللفظ ترتسم الصورة في النفس فيعلم ثبوت الحكم لما في الخارج جعلوا الخارج
مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فقط والحكمة
فيه قلة المؤنة حيث اكتفي بحفظ صور معدودة بترتيب ترتيب الحروف في الالفاظ من غير احتياج
الى ان يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة قال ويستدل كون العلم بما لا تحقق
له في الاعيان مفيضا لتوهم في الذهن ظاهر يدعى فيه الضرورة ومن هنا زعم بعضهم
ان انكار الوجود الذهني انكار للامر الضروري واستدل المثبتون بوجوه الاول
انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما
ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا تحقق له في نفسه
بديهي الاستحالة فلزم ثبوت المستحيل ليصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن وهو
المطلوب الثاني ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة
فيكون في الذهن وما يقال انا نحكم على المستحيل باحكام ثبوتية معناه احكام ايجابية فلا يرد عليه
اذ ان اريد الثبوت في الخارج فمحال او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد
الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا نسلم ان لزم احدهما يلزم المحال او المصادرة
الثالث ان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج
لان كل ما هو في الخارج متشخص فيكون في الذهن الرابع ان من القضايا ما موجبة حقيقية
وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا
كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا تنحصر الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا
كل جسم متناه او حادث او مركب من اجزاء لا تتجزى الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم
فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي المواقف ما يشعر بان قولنا
الممتنع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض بانا لا نسلم ان الايجاب يقتضي
وجود الموضوع ولكن ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فلما معنى الايجاب ان ما صدق
عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق
فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تميز الموضوع

والمجهول عند العقل بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلاثة الى انا نتصور ونحكم امورا
لا وجود لها في الخارج فيكون ثابتة في الذهن لان تعقل الشيء انما يكون بحصوله في العقل بصورته
ان كان من الموجودات العينية والا فبنفسه وهذا محل المنازع لان القول بكون التعقل
بالحصول في العقل انما هو على راي القائلين بالوجود الذهني والا لكان العلم بشيء ما كافيا
في اثبات المطلوب والحق انه لابد في فهم الشيء وتعقله وملاحظته عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول
سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل ام عن اضافة مخصوصة بين العاقل
والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل وبين العدم الصرف محال بالضرورة
فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما امتنع ثبوت الكل في سائر المعدومات سيما الممتنعات
في الخارج تعين كونه في الذهن فان قيل في تقرير المطلوب ان المعقولات التي لا وجود لها في الخارج
لا يلزم ان تكون موجودة في الذهن لجواز ان تكون صورا قائمة بنفسها كالمثل المجردة الافلاطونية
على ما سياتي في بحث الماهية وكالمثل المعلقة التي تقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود
شبحا في عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ما سياتي في اخر المقصد الرابع او قائمة
ببعض المجردات كما يدعيه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال وسيأتي تحقيق
هذا مراد الامام بالاجرام العالية عندنا والافهام المعدودة واما الاحكام مما لا يعقل قلنا الكلام
في المعدومات سيما الممتنعات ولا خفاء في امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال
بهوياتها اذ لا هوية للممتنع بل غاية الامر ان يقوم به تصورها بمعنى تعقله اياها وهو يستلزم المطلوب
من جهة استلزامه كون التعقل بحصول الصورة في العاقل فيرتسم الصور في القوة العاقلة
وهو المعنى بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق التعقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا
بحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان المرتسم في العقل الفعال ان كان الصور
والماهيات الكلية ثبت الوجود الذهني او غيرها اثبتنا نوعا من التميز للمعدومات غير التميز بالهوية
الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترع العقل تلك الصور او لاحظها من موضع اخر كالعقل
الفعال وغيره وفيه نظر لان غايته ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة
ذات الماهية لكن كون ذلك بحصول الصورة في العقل هو اول المسئلة قال تمسك المانعون
لما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه اقتصر المانعون على ابطال ذلك
وتقريره من وجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة
والبرودة ان يكون الذهن حارا باردا او مستويا لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف
العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان يحصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها الكلي
وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقلنا المعدومات
وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود
في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب ان مبنى الكل
على عدم التفرقة بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية وغير المتاصل الذي به الصورة

العقلية فان المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو
بين هويتي الحرارة والبرودة لا صورتيهما والذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل
والخيال هو هوية السموات لا صورتها الكلية او الجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون
موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود
الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج
فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورته والوجود غير متاصل ومن الذهن في الخارج
هويته والوجود متاصل وبالجملة فماهية الشيء اعني صورته العقلية تخالف هويته العينية
في كثير من اللوازم فان الاولى كلية مجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للآثار بخلاف
الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية
اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما يقال ان الصورة
العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحال والا لم تكن صورة لها قال البحث
الرابع قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشيء ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم
واسطة ام لا والمذاهب اربعة بحسب الاحتمالات اعني اثبات الامرين او نفيهما او اثبات
الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك لانه اما ان يكون المعدوم ثابتا او لا وعلى التقديرين
اما يكون بين الموجود والمعدوم واسطة او لا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت
والعدم يرادف النفي فكما ان المنفي ليس بثابت فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت
والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فتساوق الوجود بمعنى ان كل موجود شيء
وبالعكس ولفظ التساوق يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين
والمساواة في الصدق فيكونان متساويين ولم نقصد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية
بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد
شيء فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فموجود وثابت
وشيء والا فمعدوم ومنفي ولا شيء واما المخالفون فمنهم من خالف في نفي الواسطة والمذهب
من اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن
له ثبوت اي في الخارج لان مبنى الكلام على نفي الوجود الذهني والا فالمعلوم موجود
قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود
وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة
عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد
بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون الا موجودة
او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود وللمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة
لا تكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة فلهذا قيد بالصفة واحترز بقولهم للموجود عن صفات
المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية مثل التحيز

والناطقية ولا معدومية عن الصفات السلبية قال الكاتبي وهذا الحد لا يصح على مذهب
المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم
قلنا انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم
من يقول بها لا على هذا الوجه قال واول من قال بالحال ابو هاشم وحاصل القول فيه
ان الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحيوة كاللون والرائحة لا توجب لمحلها حالا
ولا صفة الا الكون فانه يوجب لمحله الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة
بالحيوة فانها توجب لمحالها احوالا كالعلم للعالمية والقدرة للقادرية وزعم القاضي والامام
ان كل صفة فهي توجب للمحل حالا كالكون للكائنية والسواد للاسودية والعلم للعالمية
ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم ان كان
له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم فلا واسطة بينهما وباعتبار آخر المعلوم ان كان له
تحقق في نفسه وتقرر فثابت والا فمنفي وكل ما له كون في الاعيان فله تقرر في نفسه من غير عكس
فيكون الموجود اخص من الثابت وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كون له في الاعيان وليس كل ما لا كون
له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا بل ثابتا ومنهم من خالف
في الامرين جميعا وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان له كون
بالاستقلال فهو الموجود وان كان تبعا للغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان
فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فمنفي فجعلوا بعض المعدوم
ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو الحال وظاهر العبارة يوهم ان الثابت
قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف المعدوم
ويشمل المنفي بخلاف الثابت وان كان المعدوم مباينا للمنفي على ما صرح به في المحصل
من ان القائلين بكون المعدوم شيئا لا يقولون للممتنع معدوم بل منفي كان الاولى في هذا
التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق فان كان له كون في الاعيان
فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم
السابق انه ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت وح ان كان له كون في الاعيان فموجود والا
فمعدوم قال لنا في المقامين اي في نفي ثبوت المعدوم ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم
الضرورة فانها قاضية بذلك اذ لا يعقل من الشيء الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم
الا النفي وذلك والشيئية تساوق الوجود فالكائن في الذهن او الخارج موجود فيه وكذا لا يعقل
الواسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم والمنازع مكابر وجعل الوجود
اخص من الثبوت والعدم من النفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا
لها العدم ليكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه قال واستدل منا من جعل
نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع
تاثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا وجه اللزوم ان التاثير اما في

الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية واما في الوجود وهو حال اما على المثبتين
قالوا اما واما على النافين فانا نثبت ما نحتج على ما نشاء والاحوال ليست بمقدورة باتفاق
القائلين بها ولان عدم توقف كونه اسود واسوديته وعالمية من قام به العلم على تاثير القدرة
ضروري واما التمسك بانه لو كان مثل عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون
العلم والحركة ويؤدي الى ابطال القول بالاعراض فلا يخفى ضعفه ثم نفي المقدورية لا يستلزم
ثبوت الازلية لتلازم ازليته الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة
بينهما لا يتوقف على غيرهما لانهم يجوزون الثبوت بلا علة او بعلة غير فاعل واجيب
بمنع الحصر لجواز ان يكون اثر القدرة هو اتصاف الذات بالوجود لا يقال الاتصاف
ليس اما اولا فلانه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوت وتسلسل واما ثانيا فلما سبق
من انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين السواد والجسم وانما ذلك
بحسب الذهن فقط والا لزم اتصاف المعدوم بالوجود لان الماهية بدون الوجود
لا تكون بحسب الخارج الا معدومة اذ الماهية من حيث هي انما هي في التصور فقط لانا نجيب
عن الاول بانه لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلا نم امتناع التسلسل
في الاعتباريات وانما قام الدليل عليه في الموجودات وعن الثاني بانا لا نم امتناع اتصاف
المعدوم الثابت بالوجود وصيرورته عند الاتصاف موجودا بذلك الوجود كالجسم
الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود بذلك السواد وانما المحال ذلك فيما ليس بثابت
في الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة
الوجود يعني انهم زعموا ان وجود السواد زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك
الماهية عن صفة الوجود وايضا لما اعتقدوا ان الوجود صفة تطرأ على الذات وتقوم بها
ولم يتصور ذلك في النفي الصرف انتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويجوز العكس
لان الماهية اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والا لكان ثبوتها ثبوته
ومما ادعوا الثاني ان المعدوم يتصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا
للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت
واجيب بانه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف
هو المنفي فلا نم ان كل معدوم يتصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك
بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شيء
وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فظاهر ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب
يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية
كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة في العدم
وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها لكانت واجبة اذ لا معنى للوجوب سوى ذلك فيلزم وجوب الممكنات
وتعدد الواجب ولو سلم انها لو كانت ثابتة بسبب ثبوتها الماهوي فتعدد الواجب

او ممكن فيكون محدثا مسبوقا بالنفي فيكون الواجب من حيث هي مسبوقا بالنفي وهو ممتنع اتفاقا
على كون كل ممكن ثابتا الثبوت محدثا بمعنى المسبوق بالنفي لا يستلزم كون الذوات ثابتة بدون
الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب ما يستغني عن الغير
في وجوده لا في ثبوته الذي هو المتنازع فيه الرابع ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية
عندكم وهذا محال لان القدر الذي خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل اكثر
من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه وهو الذي دخل في الوجود فيكون الكل متناهيا
لكونه زائدا على الغير بقدر متناه اجيب بانا لا نم ان الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا
وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا
غير متناهية كالكل فان قيل هي اقل من الكل قطعا فينقطع عند التطبيق فيتناهى ويلزم
تناهي الكل قلنا برهان التطبيق لم يثبت الا عند المتكلمين ومنع الزيادة والنقصان فيما بين
غير المتناهيين ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها
الخامس ان المعدوم اما مساو للنفي او اخص منه او اعم اذ لا مباين لظهور التصادق
فان كان مساويا له او اخص صدق كل معدوم منفي وكل شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم
بثابت وان كان اعم لم يكن نقيضا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا
وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت
وهو باطل ضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الآخر هذا تقرير الامام على خلاف
عبارته وقد اعترض في بعضها النسبة فيما بين العدم والنفي ثم قال واذا لم يكن العدم نقيضا
صرفا فله ثبوتا وهو صادق على النفي الاخص فيكون هكذا كل نفي عدم وكل عدم ثابت فكل
نفي ثابت وهو صريح واجيب عنه بعبارة محصلها انا لا نم انه اذا لم يكن نقيضا صرفا كان
ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما يكون بعض افراده ثابتا كالمعدوم الممكن وبعضها
منفيا كالممتنع وهذا القدر كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي
ثابتا وزعم صاحب المواقف ان الاستدلال الزامي تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا
كان المعدوم اعم من المنفي فيكون مميزا عنه فيكون ثابتا لان كل مميز ثابت عندكم وقد صدق
المعدوم على المنفي فيكون ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت
ولا خفاء في ان الجواب المذكور لا يتاتى على هذا التقرير ومن اورده لم يعطف المستدل
وكون كلامه الزاميا فيقول الجواب المذكور انما اورد على تقرير الامام ولا اثر فيه لحديث
الالزام على انه لو قصد ذلك لما اكثر المعتد بها لغوا اذ يمكن ان يقال لو لم يكن المعدوم
والمنفي واحدا لكان المنفي مميزا عنه فكان ثابتا على ان الى انه لا يتعلق بهذا الالزام
بكون المعدوم ثابتا اذ يقال لو كان المنفي مباينا للموجود كان مميزا عنه فكان ثابتا
وثبت شيء كيف جعل خصوص المعدوم مستلزما لكونه منفيا وعمومه مستلزما لكونه
ثابتا مع قيام التميز في الحالين فان قيل على التقديرين لما كان زعم الخصم ثبوت المعدوم

فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكلف ليتفرع عليه ثبوت المنفي وهلا قال من اول الامر
لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفي لزم ثبوته قلنا زعم ان الذوات المعدومة
الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت
ليلزم منه ثبوت موصوفه والى هذا اشير في المواقف لو كان المعدوم ثابتا كان المعدوم
باعادة لفظ المعدوم دون ضميره الا يرى ان مآل كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا
لكان المعدوم ثابتا فلو لم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا او محالا بحث
التنبيه له ان المراد بالاعم في تقرير الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه ليتم الحصر
وفي تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق وبين الملازمة بانه صادق على كل منفي
قال تمسك المخالف القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكوا
بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما متميزا
عن غير المعلوم ومرادا متميزا عن غير المراد ومقدورا متميزا عن غير المقدور واما الكبرى
فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية بهذا او ذاك والاشارة تقتضي
ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصرف الثاني انه ممكن وكل ممكن
ثابت لان الامكان وصف ثبوتي على ما سيأتي فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة
والجواب عن الاول انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان
التميز بحسب الخارج وان اريد في الذهن فلا يفيد وعن الثاني انا لا نم كون الامكان ثبوتيا
بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل ثم لا خفاء
في ان الممتنعات كثيرة كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد
في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منفية قطعا
وان مثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق من المركبات الخيالية متميز وممكن مع انها غير ثابتة
وفاقا فيورد بالاول معارضة او نقضا على الوجه الاول وبالثاني على الوجهين وقد يورد
النقض بالاحوال من الوجود وغيره فانها مع تميزها ليست ثابتة في العدم اذ لا عدم
لها ولا وجود لما سبق من ان الحال صفة للموجود لا موجودة ولا معدومة وفيه بحث
لان قاعدة الخصم ليست سوى ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان موجودا فهو الوجود
او معدوما فهي العدم او لا موجودا ولا معدوما فهي كالحال والوجود وغيره من الاحوال
ليس لها حالة العدم اصلا حتى انه لم يثبت لها في العدم الثالث ان معنى كون المعدوم
الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الفاعل او لم يوجد
وبيانه ظ لانه لو كان كونه سوادا بالفاعل لزم ارتفاع كون السواد سوادا عند ارتفاع
الغير واللازم بط لانه يستلزم ان لا يبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك
الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو صريح والجواب انا لا نم استلزامه لذلك وانما يلزم
لو كان وجود السواد باقيا عند ارتفاع موجبا لسواده وهو ممنوع لم لا يكون

ان يكون ارتفاع ذلك كما يوجب ارتفاع سواده يوجب ارتفاع وجوده لكونه العلة
للوجود او لازمها فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الجزء سواده السواد لزم
ان لا يكون السواد سوادا وهو بديهي الاستحالة قلنا ان اريد انه يلزم السلب اي ليس
السواد المعدوم سوادا فلا نم استحالته وان اريد العدول اي السواد المتقرر في نفسه لا سواد
فلا نم لزومه وانما يلزم لو كان السواد متقررا في نفسه ح فان قيل لكل شيء ماهية هو بها هو
مع قطع النظر عن كل ما عداه لازما كان او مفارقا فيكون السواد سوادا سواء
وجد غيره او لم يوجد قلنا لا يلزم من هذا ان يكون السواد سوادا نظرا الى الغير او لم يقطع
وقطع النظر عن الشيء لا يوجب انتفاءه ليلزم كون السواد سوادا وجد الغير او لم يوجد
وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لا مع انتفائه قال هذا اي الشيئية
يعني ان ما ذكر من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج
واما انه هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي يرجع فيه الى النقل والاستعمال
وقد وقع فيه اختلاف فنظرا الى الاستعمال عندنا هو اسم للموجود لما نجده شائع الاستعمال
في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا لا يقال الاستعمال المجازي
بل الحقيقي وما ذكره ابو الحسين البصري والنصيبيني من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم
فهو مذهبنا بعينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل شيئا
وهم لا يقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ما سبق او يمنع عدم قولهم
باطلاق الشيء عليه فقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم
والمحال والممتنع والذي لا قائل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم
لما ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما وما نقل عن ابي العباس الناشي انه اسم للقديم وعن الجهم
انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لا يقبله اهل اللغة
ولا يقوم عليه شبهة لا من جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره كل منهم فان له ان يقول هو مجاز كما نقول
نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا لشيء وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلا بد
من الرجوع الى امر آخر من نقل او كثرة استعمال او مبادرة فهم او نحو ذلك قال
احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لكان له وجود وليس
ولا معدوم والا لاتصف بنقيضه اي بما يصدق عليه نقيضه وذلك لان الكلام على تقدير
الواسطة ليس نقيضا للوجود بل اخص منه وانما نقيضه اللاوجود واجاب صاحب التجريد
بان الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولا يخفى ما فيه
من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة انما يكون قسما من الثابت
والوجود ليس بثابت كما انه ليس بمنفي وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلا من الثبوت والنفي
ليس بثابت ولا منفي ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر اشد من الجرم لان ما ذكرت

القول بالواسطة بين الثابت والمنفي بارتفاع النقيضين واحتج الامام بانا نحكم بان الوجود
موجود ووجوده عينه لا زائد عليه لئلا يلزم التسلسل لو ذاتا فامتيازه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلبي
هو ان لا ماهية له وراء الوجود وقد يجاب بانا نحكم بانه معدوم واتصاف السلبي بعضه امكان ممتنع
بطريق المواطأة بل ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق بل ان الوجود
ذو عدم فلا استحالة فيه كما في قولنا الحيوان ذو الالوان هو السواد او البياض وسائر بعض
بعض من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود المطلق معدوم او الخاص كوجود الواجب
ووجود الانسان موجود ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق او الحصة منه وليس له
وجود آخر يتسلسل فان اريد بكونه موجودا الوجود هو نفسه هذا المعنى حتى وان اريد بمعنى انه
نفسه وجود فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ما له الوجود ومن الواجبات الشبهة
الكاتبين ان الكلي الذي له افراد محققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون
كليا ولا معدوما والا لما كان جزءا من افراده الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم
واجيب ان الجنس كالحيوان ليس بموجود لكليته ولا معدوم لكونه جزءا من الماهية الحقيقية
كالانسان واجيب بالماهية الحقيقية من الاعراض كلونية السواد ليس بمعدوم لما ذكر
ولا موجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض فقيل اي اللون بالسواد لانه محمول عليه طبعا وقيل
بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقيل اي اللون بالفصل الذي هو قابض البصر مثلا لكونه محمولا
مقوما للجنس وقيل بالعكس لوجوه نعرفها والكل فاسد لان جزء المركب سيما المحمول عليه لا يكون
عرضا قائما به ولا بالعكس وكذا المحمول او النعت لا يلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض
لا يكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع
او بمعنى كونه علة لتقومه وتحصله ماهية حقيقة كالفصل للجنس لا يقتضي كون ذلك الشيء عرضا
قائما به سيما اذا كان محمولا الا ترى ان الحيوان محمول على الانسان مقوم له ومحمول على الناطق
خارج والناطق مقوم له علة لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ العرض والعام والى ما ذكرنا
اشار في المتن بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شيء ولم يتعرض لمنع امتناع
قيام العرض بالعرض لانه ربما يثبت بالدليل او يكون على طريق الالزام ولما كان مبنى
التحقيق به تخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعلناه العمدة وهو انه ليس في الخارج ماهية بين الكلي والشخص
يحصل من تركيبهما الشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل من تركيبهما النوع لظهور ان ليس في الخارج
شيء هو الانسان الكلي واخر هو خصوصية زيد يتركب منهما زيد وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون
واخر هو قابض البصر واخر يتركب منهما هو السواد ليلزم من قيام واحد بالآخر منهما قيام
من التفصيل قيام العرض بالعرض مع ان الوجود امر واحد وانما التركيب والتمايز بحسب العقل
فقط فلا يلزم منه الا كون الكلي او الجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه وانا لنعجب منهم
كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون من افراد الموجود الذي هو بعض الموجود
ويمتنع ان يكون من افراد المعدوم الذي ليس عندهم بعض الموجود بل اخص منه

قال وانما يلزم الجهل اعترض الامام على دليلهم لاثبات الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد الكلام في ثبوت الحال في المحمول وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب بان الكلام في تصور الاجناس والفصول ولا حكم فيه يعتبر مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل لو حكم بانها متمايزة في الخارج لانا نقول ان اراد ان هذه التصورات بل الصور ان طابقت الخارج فذاك والا كان جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها وانما يلزم لو اعتقد في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج وان اريد ان يكون بازائها هوية يكون المتحقق منها في الخارج تلك الهوية والمتحقق من تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا نسلم ان المطابقة تستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة على ما يتحقق في بحث الماهية **قال** ويعارض بوجهين تقريرا الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت متشاركة في الثبوت متخالفة بالخصوصيات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان ما به الاشتراك مخالف لما به الامتياز وثبوتها ليس بمعنى فيكون ثابتا ويتسلسل لما ذكر في الوجود والثاني ان الحال قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزءا من الثابت وكذا اذا كان جنسا للانواع واذا كان من اجناس الاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل الحال لا يقبل التماثل والاختلاف لان ذلك من صفات الموجود فلا يتحقق فيها ما به الاشتراك وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها ويتسلسل ولا يتعين حال الكلية والجزئية او حال الجنسية والفصلية ليلزم ما ذكرتم بخلاف الموجودات فانها قابلة لذلك باعترافكم وايضا لا يلزم التسلسل في الامور الثابتة وانما قام الدليل على استحالته في الموجودات قلنا قبولها التماثل والاختلاف ضروري لان المعقول من الشيء ان كان هو المعقول من الاخر فهما متماثلان والا فمختلفان وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اما حالا او صفة وعلى التقديرين فلا تقوم الا بالموجود ليس بشيء لان الصفة قد تقوم بالثابت وان لم تكن موجودة وان اريد انه حال او صفة موجودة فممنوع والاحالة التسلسل في الامور الثابتة مما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ما مر واما ما ذكره الامام من انا لو جوزنا ذلك لانسد ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع العالم فضعيف لانا لا نجوزه في الموجودات وبه يتم اثبات الصانع ويتقرر العموم في البعض بالحال ان الاحوال متخالفة بخصوصياتها ومتشاركة في عموم كونها حالا وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم ان يكون للحال حال وهكذا الى غير النهاية ورده الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى وكذا لانه لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال فلا يلزم ثبوت الاحوال ورده الحكيم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود

ولا معدوم فان الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلبي الوجود والعدم يخص تلك الامور التي يسمونها حالا ويشترك الاحوال فيه ومع ذلك لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم ذاتان يسهم منهما معنى واحد والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد والحال ليس بذات لانها التي تدرك بالانفراد والحال لا يدرك بالانفراد والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الاخر اوليس **قال** الثالث اي من وجوه اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والا لاحتاج الى ايجاد له يحتاج الى اخر وهكذا الى ما لا نهاية له ولا معدوم والا لما كان الفاعل موجدا لانه بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكما لم يكن قبل الصدور موجدا فكذا بعده ولا يعقل الايجاد الا بوجه ثبوتي لانا نقول هذا لا يصح في الامور الموجودة لان ذلك الايجاد للمعلول وهذا الايجاد للوصف الذي هو الايجاد والجواب انا نختار انه معدوم ولا نم لزوم ان لا يكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل لا تنافي كون الوصف الذي اخذ منه المحمول معدوما في الخارج كالعمى لو ثبت زيد اعمى في الخارج واجتماع الضدين ممتنع في الخارج مع ان كلا من العمى والامتناع معدوم في الخارج **قال** ولهم اي للقائلين بكون المعدوم شيئا والحال ثابتا على هذين الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التأثير في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى انه لا تباين بين تلك الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتيات وانما الاختلاف بالصفات لا في الجنسية والا لصح على كل ما صح على الاخر وهو تبطل بالضرورة ثم افراد كل نوع متساوية في الجنسية وهو ظاهر وعلى انه يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحياة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز الشك في وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالحركة والسكون لجواز ان يتصف بذلك في العدم فيحتاج وجودها الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب انا بعد ما تصورنا اتصافه بتلك الصفات ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك ان للعالم صانعا كذلك او بانا بعد العلم بان قولنا لو وجد كان صانع العالم بحيث لو وجد كان بتلك الصفات يجوز ان نشك في انه موجود في الخارج وليس هذا لانه لا تفريع على كون المعدوم شيئا وثابتا في الخارج بل يصح على رأي النافين ايضا الا ترى انا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود يتوقف التصديق بوجودها الى الدليل ونقطع بان شريك الباري ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المغايرة للباري تعالى وتقدس يمتنع ان توجد في الخارج واعلم انهم وان جعلوا هذا النوع متفقا عليه الا انه انما يصح على رأي القائلين

بان للمعدوم صفة **قال** واختلافهم من تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم
في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهرية والسوادية
الى غير ذلك وبما يتبع صفة الجنس كالحلول في المحل التابع للسوادية فلا فعال الجمهور نعم لانها
متساوية في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها اما متماثلة في العدم
فتكون متماثلة في الوجود لان ما بالذات لا يزول واما متخالفة فتكون بالصفات ضرورة اشتراكها
في الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهرية حالة الوجود ليس لانه ذات ولا لانه موجود والا لكان
لازما للعرض فتعين ان يكون لصفة يتصف بها في العدم واجيب بان التساوي
في الذاتية لا يمنع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المشاركة في الوجود ونحو ذلك مما ذكر
وزعم ابو اسحق بن عياش انها في العدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية
في الذاتية فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاتها ولا لموجب ولا لصفة اخرى
والا لتسلسل بل لفاعل ولا يجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء فيكون مختارا
وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم موردا للصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق
فتعين ان يكون ذلك حالة الوجود واجيب انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة فظهر
ان مبنى كلام الطرفين على عدم التغاير بين العارض الذي هو الذات والموصوف الذي
هو الذوات المخصوصة ومنها اختلافهم في ان التحيز هل يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية
صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود والعدم والتحيز وهو اقتضاء الجوهر الحيز تابعة للوجود
اي صادرة عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر في الحيز المعين ويسمونه
الكائنية معللا بالتحيز بمعنى الكون وذهب الشحام والبصري وابن عياش الى ان الجوهرية
نفس التحيز اذ لا معنى للجوهر الا المتحيز بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدوم هل هي صفة ثابتة
للمعدومات حالة العدم فاثبته ابو عبد الله البصري ونفاه غيره لانها لا تعاد لها الى الذات
ممكن فان كان علتها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم دوامها
فلا توجد الذات وان كان هو الفاعل بالاختيار ابتداء او انتهاء لزم حدوثها
وهو المطلوب ومنها اختلافهم في ان الاجسام المعدومة هل هي اجسام في العدم فنفاه الجمهور واثبته
ابو الحسين الخياط **قال** ومثل تقسيم الحال من تفاريع القول بالحال تنقسم الى حال
هو معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال
ليس كذلك ككونه السوادية فانها لا تعلل بصفة في السوادية وكذا وجود الاشياء ومنها
تعليل اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة
بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان تكون صفة
لموجود ومنها تقسيمهم تلك الصفات في الذوات الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما تركب منه البنية
كالحيية وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الى الافراد كالجوهرية
والوجود والكون والكائنية وقسم الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة

بالفاعل كالوجود والى ما يتبع الحدوث بشرط الوجود كالحلول في المحل **قال** قلت
لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم في الخارج ونفي الواسطة بينه وبين الموجود
جليا بل ضروريا وقد ذهب اليهما بل الى الواسطة كثير من العلماء المحققين حاول التنبيه
على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان السواد
سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية
غير اسباب الوجود على ما يجيء فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما اوقعهم فيه
التعبير والتحقيق مع تفهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات
ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا التفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها
ماهيات تتصف بالوجود تارة وتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود وحصولها
فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف
به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله اياه وعالمية زيد ولونية السواد فقام
الدليل على انه ليس بموجود ولم يمكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما راوا الموجودات
تتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه لهو
عندهم ليس بوجود في العقل فجوزوا ان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليس بموجود
ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال يوضحه انه اذا اوجد المعلول عن العلة فقد وجد
في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية والوجود فلا تكون معدومة
ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فتكون واسطة
قال واما ابتناء ذلك ذكر صاحب المواقف على ما نطق به اصل النسخ انه
بطريق ظنا قريبا من اليقين ان مبنى اثبات الواسطة على انهم وجدوا من المفهومات
ما يتصور عروض الوجود لها فسموا الحقيقة وجودا وارتفاعها عدما ومنها ما لا يتصور
عروض الوجود لها اصلا كالاعتبارات العقلية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها
لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست محققة ولا من شانها التحقق فعندنا تقابل
الوجود والعدم تقابل الايجاب والسلب وعندهم تقابل الملكة والعدم والحق ان هذا الظن
لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع [illegible]
عليه اصلا كما ذكره صاحب التلخيص لا اعم على ما قرره صاحب المواقف وغيره لظهور انه
لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال حينئذ يكون ابعد عن الوجود من المعدوم
لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم جعلوه حدا وسطا في التقرر
والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود
ككونه السواد واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكره في تقرير الواسطة في انه المعلوم الذي
له تحقق لا باعتبار ذات آخر بتعقلونه او الكائن في الاعيان لا اما لا استقلال بل تبعا لغيره
ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة

وفيه مع انه فرق بين العدم المطلق والعدم الازلي ولا يلزم من كون العدم [illegible] ان لا يكون [illegible] معدوما ازلا
منه

هو المحقق بالاستقلال وان اكتفى بكون احوا الى الوجود من جهة ان المحقق بالتبعية حاصل له
بالفعل قال المبحث الخامس قد اشتهر خلاف في تمايز الاعدام فان اريد ان ليس التمايز
امرا متحققا في الخارج او ليست للعدمات او المعدومات هويات عينية متمايزة فضروري لا يصلح
فيه نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم او له متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام
مخصوصة فحاد وهي نفس الامر فقط لان عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس وعدم
الشرط مناف لوجود المشروط وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط وعدم الضد
عن المحل مصحح طريان الضد الآخر بخلاف عدم غير الضد ولما لم يكن التمايز الا بحسب العقل
الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب المواقف الى ان الخلاف
في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته نفاه لان التمايز لا يكون الا في العقل
اي بحسب العقل والتصور فان كان ذلك لوجودها في الذهن على ما هو رأي المثبتين
لم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود
ذهني فلا يكون التمايز الا للموجودات ومن نفاه اثبته لان الاعدام ليست لها شائبة الوجود
متمايزة في التصور وآخر بان الامر بالعكس لان الحكماء المثبتين للوجود الذهني
يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها
فالاولى ان يقال في بيان التفرع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي
ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها
من الثبوت الذهني وان كانت اعداما في نفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم
الثبوت اصلا قال والعدم قد يعرض لنفسه لما كان الحكم بتمايز الاعدام في
التصور مظنة الاعتراض بان التمايز يكون للموجودات الذهنية على ما هو رأي
المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبيه على الجواب بذكر مسائل تدل على ان العدم
بالكلية لا ينافي الوجود باعتبار ومنها ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور العدم المطلق
الذي هو نفي الكون في الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا للعدم
على ما هو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها ان زوال
العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث
كونه نفيا له وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له هوية في الخارج ولا صورة
في العقل ثابت من حيث انه متصور مصحح للحكم بامتناع الحكم عليه وقسيم للثابت من حيث
ذاته ممتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة فان قيل فلا يكون ثابتا بوجه
من الوجوه من حيث انه لا ثابت يمتنع الحكم عليه والحكم بامتناع الحكم حكم فيتناقض قلنا
صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليست من جهة انه لا ثابت بل من جهة انه متصور ثابت في العقل
وامتناع الحكم من جهة انه لا ثابت في نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين
وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما وهي انه

لو صح ذلك لصدق قولنا لا شيء مما ليس فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه
ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط بط لان موضوع هذه السالبة ان كان معلوما
بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا وان كان مجهولا مطلقا
فالحكم بعدم صحة الحكم حكم متناقض لان بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد اجاب بان القضية
مشروطة اي لا يصح الحكم عليه ما دام مجهولا مطلقا وهي لا تناقض المطلقة وهو مدفوع بادنى
تغيير وهو ان يقيد بعد انتفاء الشرط بالدوام اي ما يكون مجهولا مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه
دائما او يعتبر امكان التصور فيقال لو كان الحكم على الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا
بامكان تصوره ضرورة فيلزم ان لا يمكن الحكم على ما لا يمكن تصوره اصلا والحكم بعدم
الامكان حكم وبالجملة فالشبهة مما يورد في مواد كثيرة مثل قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف
وليس باسم وما لا يتصور اصلا ليس بكلي الى غير ذلك فينبغي ان يكون الجواب عنها اجمالا وحاصله
ان الموضوع في امثال هذه القضايا باعتبار فالمجهول المطلق من حيث ذاته ممتنع الحكم ومن حيث
كونه متصورا محكوم عليه وضرب من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا
وقد يقال في بيان بطلان قولنا لا شيء من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلقا
فهو شيء او لا شيء وممكن او لا ممكن وبالجملة فاما ثابت او ليس ضرورة امتناع ارتفاع
النقيضين وفيه منع ظ وهو انا لا نم صدق شيء من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع
النقيضين لو سلبا عن شيء واحد وههنا كلا الامرين لا سلب لان كلا منهما حكم مشروط
بتصور الموضوع فلذا بينه بطريق السند على ما ذكرنا قال وبالجملة
فلا حجر زيادة تعمم لتصرفات العقل واعتباراته يعني ان له ان يعتبر النقيضين من المفهومات
كالموجود واللاموجود او من القضايا مثل هذا موجود هذا ليس بموجود ويحكم بينهما بالتناقض
بمعنى امتناع صدق المفهومين على شيء واحد وامتناع صدق القضيتين في نفس الامر
فيكون النقيضان موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عن اللاوجود اصلا
وله ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون
هذا جمعا بين وجوده وعدمه لكن احدهما بالذات والآخر بحسب التصور وله ان يعتبر نسبة الموجود
الى الثابت في الذهن وغير الثابت فيه فيكون اللاثابت في الذهن قسيما للثابت فيه بحسب الذات
وقسما منه باعتبار كونه متصورا وكذا في تقسيمه الى ممكن التصور واللاممكن التصور يكون
الثاني قسيما من ممكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن
واللاثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللاممكن التصور مع انه يستدعي ان يكون
للمتمايزين هوية عند العقل ولا هوية للاثابت في العقل واللاممكن التصور فيكون
كل منهما لا هوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث التصور وهذا
كما انه يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فيكون اللاهوية قسيما للهوية بحسب الذات
وقسما منها باعتبار ثبوتها في العقل ولا تناقض في شيء من ذلك وهذه اصول يستعان

بناء على حمل كثير من المغالطات قال المحشي السادس كل ما يوجد ويمتنع محمولا كما في قولنا
الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا
الانسان يوجد كاتبا او يعدم او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان
وفي الاعيان او الاذهان والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع
وقد يكون سلبا وهو الحكم بسلبه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
وهو حقيقة عرفية فيهما قلنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات
والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بانه لا يصح فيما بين الموجودين المتغايرين
بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها وهي ان هذين المتغايرين
بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض
والسماء سماء فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج
كقولنا العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس
مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها
فلا كلام في البعض وان اريد الاعم ليتناول ما يرجع فيه العقلاء لم يستقم لانه لا يتصور
التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود في الذهن الا الحاصل
فيه وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهوية والوجود هو ان يكون ما صدق
عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما يصدق عليه مفهوم المحمول من غير ان يتعدد كل وجود
بل يكون موجودا واحدا عينا كان او ذهنيا كما في القضايا المعتبرة في العلوم سيما اذا حدث بحسب الحقيقة
او الخارج او ذهنيا كما في القضايا الذهنية على ما قالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو
ان الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد
بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول
لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعية المحمول
او الموضوع كقولنا في مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وقولنا بعض النوع انسان
ولا شيء من الانسان بنوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام من الموجبة
المعنى الذي ذكرناه وهذه ليست كذلك وبالجملة معنى الاتحاد في الذهنيات ان المعقول الاول
الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول
من غير تعدد في ذاته ووجوده العقلي وانما التعدد في مفهوميهما اللذين كلاهما او احدهما
من ثواني المعقولات فمعنى قولنا شريك الباري ممتنع ان ما يصدق عليه في الذهن انه شريك
الباري يصدق عليه في الذهن انه يمتنع الوجود في الخارج وعلى هذا القياس قال
ولا يلزم في حملها على الماهية قد توهم انه كما لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة
بين اعتباريهما فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة
ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال

الموضوع
الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع
اما مع اعتبار المحمول فلغو او مع اعتبار عدمه فتناقض فازال ذلك الوهم بان الموضوع
وان كان لا يخلو عن المحمول او نقيضه وجودا كان او عدما او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه
احدهما والماهية تتجرد عن قبل الحمل فان حمل عليه الوجود كان موجودا او العدم فمعدوما
او السواد فاسود او البياض فابيض من غير ان يعتبر فيه شيء من ذلك وكذا التصور الذهني
وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشيء يستدعي تصوره وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره
في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او مفارقة فليس معنى
قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو التصور الذهني
او نفيه لم يكن لغوا او تناقضا الا بالنسبة الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور بالبديهة وان التصور
ثبوت ذهني قال ولا يشترط يعني ان الحكم قد يكون صحيحا اي حقا وصدقا وقد يكون
فاسدا اي باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة
وليست صحة الحكم بمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور
الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومقابل للامتناع واجتماع
النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن او اعمى ولا يكفي المطابقة لما في الاذهان لانه قد يرتسم
فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته
لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المعبر عنه
بالواقع والخارج اي خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه
او ليس كذا اي في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر
على ان المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ثبوت
له ولا تشخص في الاعيان كالمعدومات سيما الممتنعات قلنا اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا
اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كنه
تلك المطابقة بكنهها ولم يمكن من تلخيص العبارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة يكفيها
تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المنتسبين والمقايسة بينهما
سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجد بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية
تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها هو الضرورة او البرهان
بالنظر الى نفس تلك المعقولين من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس الامر
وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما في الاعيان على ما سيجيء في النسبة يكون بمعنى انها
الواقع وما في نفس الامر وهو النسبة المعقولة او الملفوظة من زيد او عمرو او غيرهما بين ذينك
المعقولين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في الايجاب والسلب وكلام بتصور
للنسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما فيما بين المعدومات حصول الاخبار بالعقل
وكان عندهم ان جميع صور الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد

ازلي يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال ويستدل عليه
بان الاحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد
نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيض ذلك مثلا ولا متعلق خارج عن الذهن
يطابقه ما في الذهن ولان من الاحكام ما هو ازلي لا يتغير اصلا ولا خروج من قوة
الى فعل ولا يتعلق بوضع او زمان او مكان مع ان المطابق لما في نفس الامر في الكل شيء واحد
لزم ان يكون ذلك المتعلق الخارجي امرا شاملا موجودا ازليا مشتملا على الكل بالفعل وليس هو الواجب
لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل فتعين العقل
ثم قال وهو الذي يعبر عنه في القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل
رطب ويابس وانت خبير بان ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى
وعنده مفاتح الغيب الآية فليته سكت عن التطبيق ثم القول بان المراد بما في نفس الامر
ما في العقل الفعال يبطل قطعا لان كل احد من العقلاء يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين
مطابق لما في نفس الامر مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته
وارتسامه بصور الكائنات مع انه ينكر ثبوته ويعتقد انتفاءه على ما هو رأي المتكلمين
وكأن المراد ان ما في نفس الامر على وجه يعم الكل ولا يحتمل النقيض اصلا هو ما في العقل الفعال
وان تغايرا بحسب المفهوم وقد يقال لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال امتنع اعتبار
المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال لعدم الاثنينية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات
كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له بعد وفي العلم بالاحكام مثل هذا المخسوف
وقائم زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم
الذي في نفس الامر لا يكون بكونه مطابقا لما في نفس الامر بل بعينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع
مطابقة الشيء مع ما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام
الصورة ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له اولا الا تعقل ذاته وهو عين ذاته
وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة قال

الفصل الثاني في الماهية وهي لفظ مشتق عما هو ولذا قالوا ماهية الشيء
ما به يجاب عن السؤال بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو وله نظائر في اللغة بما هو الذي
يطلب الحقيقة دون الوصف او شرح الاسم وتركوا التقييد اعتمادا على انه المتعارف
واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية ومنهم من صرح بالتقييد فقال الذي يطلب به
جميع ما به الشيء هو هو وانت خبير بان ذلك بعينه معنى الماهية وان هذا التفسير لفظي
فلا دور وقد يفسر بما به الشيء هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم
سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء
موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم له وجودا
ولا فاعلا وبالجملة مبنى هذا التفسير على ان الماهية ليست بجعل الجاعل على ما يجيء بيانه

اي ليت القائل سكت عن تطبيق مدعاه بما في القرآن المجيد

ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته
اي ما يتعقل منه واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد به
الوجود الخارجي وقد يراد بها ما صدقت عليه الماهية من الافراد قال وتغاير
عوارضها اي ماهية الشيء وحقيقته تغاير جميع عوارضها اللازمة والمفارقة كالفردية
للثلاثة والزوجية للاربعة وكالمشي للحيوان والضحك للانسان ضرورة تغاير الموصوف
والعارض ولهذا يصدق على المتنافيين كالانسان الضاحك وغير الضاحك
فهي في نفسها ليست شيئا من العوارض ولو على طريق البعض كالوجود والعدم والحدوث
والقدم والوحدة والكثرة وانما ينضم اليها هذه العوارض فتصير موجودة او معدومة وحادثة
وقديمة وواحدة او كثيرة الى غير ذلك وتقابل بكل ما اي بعوض لها متقابل لافراده متقابل
الاوصاف فلا يصدق الانسان الواحد على الكثيرة وبالعكس ولا المتحرك على
الساكن وعلى هذا القياس حيث يحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هي كما يقال الاربعة
من حيث هي هي زوج او ليست بفرد يراد ان ذلك من عوارض الماهية ولوازمها
ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح الا حمل الذاتيات فالاربعة من حيث هي
ليست الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض هل الاربعة من حيث هي زوج
او ليست بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية مثل ان يقال
ليست من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها
ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج او ليست بفرد او ليست بزوج او لا ذكر
بتقديم الحيثية لدلالته على ان ذلك الثبوت او السلب من ذاتياتها والتقدير انهما من العوارض
واما اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية صح في مثل قولنا الاربعة
من حيث هي زوج او ليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك او ليس بضاحك
فما ذكر في المواقف من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل
ليس على اطلاقه قال الامام ولو سئلنا بموجبتين مما في قوة النقيضين كقولنا الانسان
اما واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب البتة بخلاف ما اذا سئلنا بطرفي النقيض لان معنى السؤال
بالموجبتين انه اذا لم يتصف بهذا الموجب يتصف بذلك والانصاف لا يستلزم الانحصار
بل يستلزم التغاير وهذا ما قال في المواقف لو سئلنا عن المعدولتين فقيل الانسان من حيث هي
اعمى او لا اعمى لزمنا الجواب ولو قلنا لا هذا ولا ذاك اي ليست من حيث هي اعمى ولا لا اعمى بتقديم
الحيثية لما مر ولا يخفى ما في لفظ المعدولتين من العدول عن الطريق فان قولنا هذا لا اعمى
ليست من المعدولة في شيء وكذا قولنا هذا واحد اي لا كثير وكثير اي لا واحد وبصير اي لا اعمى
واعمى اي لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة وفي قوله يقابلها اشارة الى جواب
سؤال تقريره ان الانسانية التي في زيد ان كانت هي التي في عمرو لزم ان يكون الشخص
الواحد في آن واحد في مكانين وموصوفا بوصفين متضادين وان كان غيرها لم يكن

الماهية امرا واحدا مشتركا بين الافراد وتوهم لكونها انها عينها بحسب الحقيقة غير ماهية الهوية
ولا يمتنع كون الواحد لا بالشخص في امكنة متعددة ومتصفا بصفات متقابلة بل هذا حكم الطبيعة
لا غير ان يكون كذلك قال المعتبر لكن الماهية قد تؤخذ بشرط مقارنة العوارض
وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شيء ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو ومن افراد ماهية الانسان
وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا ولا خفاء
في امتناع وجودها في الاعيان لان الوجود من العوارض وكذا التشخص وفي الاذهان ايضا
سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون في الذهن ايضا من العوارض
التي لحقت الصورة الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله اياه وصفا لها
وقيدا فيها وزعم بعضهم انه يجوز وجودها في الذهن اذا قيدت العوارض بالخارجية
زعما منه ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وكانه اراد بالعوارض الخارجية
ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا
فكون الوجود في الخارج من العوارض الخارجية محل نظر على ما سبق في بحث الوجود فلا يتحقق
امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذكر بعضهم انها موجودة في الاذهان من غير تقيد
للعوارض بالخارجية وبينوه بوجهين احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية وحدها
من غير ملاحظة شيء معها وهو ما نحن فيه الا يكون ماخوذا بشرط لا وهو ظ وثانيهما
ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن جميع العوارض
حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها مقرونة بها وهو بيان لا يخفى
كونها مجردة بل غاية الامر ان العقل قد تصورها كذلك تصورا غير مطابق فان قيل
لا معنى للماخوذ بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك فلما لا يمتنع وجوده في الخارج
بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل
انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية
امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما
فان قيل فكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلنا هي شبهة المجهول
المطلق وقد سبقت قال وما نسب الى افلاطون قد نقل عن افلاطون انه يقول
بوجود الماهية المجردة عن اللواحق وسماها بوجود في الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلي
ابدي قابل للمتقابلات اما الابدية وقبول المتقابلات فليصح كونه جزءا من الاشخاص المتصفة
بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما اشتهر من ان كل مجرد ازلي وكل ازلي
ابدي ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات والجزء من الاشخاص
يتصف بالعوارض لا محالة وانه هو الماهية لا بشرط شيء لا الماهية بشرط لا شيء
فان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجرد تناقض اللهم الا ان يقيد العوارض بغير الوجود
او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين رايي افلاطون وارسطو

انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال
صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتالهون من ان لكل نوع
من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا في عالم
العقول يدبره حتى ان الذي للنوع الناري هو الذي يحفظها وينورها
ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع
بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جزئيا يقولون انه كلي
ذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم
ان يكون اشخاصه مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة
في المواد ويكون مشاركا لها في كونه محسوسا فاسدا واشير الى معقول مجرد دائم لا يتغير ابدا ثم هذا
غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها لا تكون من ظواهر المجردة بل كالبرازخ
بين المحسوس والمعقول ولا يختص بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض
على ما يجيء وصرح بذلك صاحب الاشراق فقال والصور المعلقة من عالم الاشباح المجردة
منها ظلمانية ومنها مستنيرة وكذا ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات التي في عالم
المثل ايضا رب نوع من عالم المعقول وان رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية
المستقلة وتدبير الاعراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذي يستعملها من الاجسام
مثلا في عالم العقل جوهر مجرد له مثال نوري اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك
مع رائحته او السكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه قال وقد يؤخذ لا بشرط شيء
لا خفاء في تباين المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعني الماهية لا بشرط شيء فاعم منهما لصدقه
عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشيء واللامشروط به
متنافيان فكيف يتصادقان قلنا التنافي انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان تمام المفهوم
لا يكون ذاك وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان
اللامشروط به وانما التنافي في الصدق بين المشروط بالشيء والمشروط بعدمه كالمخلوطة
والمجردة ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك
مبني على كونها جزءا من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان
مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق واخر مركب
منه ومن الخصوصية هو التشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي
المغاير بحسب الوجود للكل وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون
الخارج قلنا ان المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل
الماخوذ لا بشرط شيء يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود في الخارج
لان الوجود في الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية وتنافي اللوازم دليل تنافي الملزومات
قلنا لا نم ان المجرد الماخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية

والمأخوذ لا بشرط شيء أعم من أن يعتبر معه شيء من العوارض أو لا يعتبر فلا يمتنع وجوده
فإن قيل ينبغي أن لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لأن الكلية العارضة
مانع الوجود الخارجي المستلزم للتشخص وهذا أشهر فيما بينهم أن الكلي الطبيعي موجود في الخارج
قلنا معناه أن معروض الكلي الطبيعي وهو المأخوذ لا بشرط شيء موجود في الخارج
ووجوده الخارجي إنما يتحقق عند عروض التشخص فيصير الحاصل أن ما صدق عليه
الكلي الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج وأما المأخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد
في الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي قال وذكر ابن سينا
ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط هو المشهور فيما بين المتأخرين
وذكر ابن سينا أن الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بأن تتصور معناها بشرط أن يكون ذلك
المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الأول محمولا على ذلك
المجموع حال المقارنة بل جزءا منه مادة له متقدما عليه في الوجود الذهني والخارجي ضرورة
امتناع تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حمله على المجموع لانتفاء شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود
وقد تؤخذ لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز أن يقارنه غيره وأن لا يقارنه
ويكون المعنى الأول محمولا على المجموع حال المقارنة والماهية على هذا الوجه قد تكون
غير محصلة بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على أشياء مختلفة الحقائق وإنما يحصل بما ينضاف
إليه فيتخصص به ويصير هو بعينه أحد تلك الأشياء فيكون جنسا والمنضاف الذي قومه
وجعله أحد الأشياء المختلفة الحقائق فصلا وقد يكون محصلا بنفسه كما في الأنواع البسيطة
وبما ينضاف إليه يجعله أحد الأشياء كما في الأنواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا
الحيوان إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء وإن أخذ مع ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان
والناطق ولا يقال له إنه حيوان كان مادة وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق
مخصصا ومحصلا به كان نوعا وإذا أخذ لا بشرط أن يكون معه شيء بل من حيث يحتمل
أن يكون إنسانا أو بدنا وإن تخصص بالناطق يحصل إنسانا ويقال له إنه حيوان كان جنسا
فالحيوان الأول جزء الإنسان متقدم عليه في الوجودين والأخير بعين الإنسان والثالث
جنس له محمول عليه فلا يكون جزءا له لأن الجزء لا يحمل على الكل بالمواطاة قطعا وإنما يقال
للجنس والفصل أنه جزء من النوع لأن كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة أنه لا بد للعقل
من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما
على النوع في العقل بالطبع وأما بحسب الخارج فيكون متأخرا لأنه ما لم يوجد الإنسان مثلا
في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو هذا ما ذكره أبو علي
في الشفاء ولخصه المحقق في شرح الإشارات وفيه مواضع بحث الأول أن المفهوم
من الماهية بشرط أن يكون وحده هو أن لا يقارنه شيء أصلا زائدا كان أو غير زائد
مع كون الأول بكونه جزءا ومنضما إلى ما هو زائد عليه تناقضا إلا أن المراد هو الأخص

بينه وغيره على ما صرح به أبو علي في بيانه حيث قال أخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق
من جهة ما له هذا بشرط أنه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم إليه معنى آخر من حس
أو اغتذاء كان خارجا عنه إلى أن قال جعل غير المبهم من أقسام المأخوذ لا بشرط شيء وصحح
أخذ ما أنه مأخوذ بشرط شيء ومبناه على ما مر من كون الأول أعم من الثالث
أن النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المحصل بما انضاف إليه والمأخوذ
بشرط شيء تسامح مبني على أن الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام
أن المأخوذ لا بشرط شيء إذا اعتبر بحسب العارضية ولا بما يقارنه من جهة والاتحاد
من جهة كان ذاتيا محمولا وإذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ
بشرط شيء الرابع أنه كما أن الجنس يحتمل أن يكون أحد الأنواع فكذلك النوع يحتمل أن يكون
أحد الأصناف أو الأشخاص فكيف جعل الأول مبهما غير محصل والثاني متحصلا غير مبهم
والجواب أن العبرة عندهم بالماهيات والحقائق فالمراد الإبهام وعدمه بالقياس إليهما
الخامس أن المادة إذا كانت من الأجزاء الخارجية لم لا يلزم تقدمها في الوجود
العقلي والجواب أن ذلك من جهة أن تصور النوع موقوف على تصور الجنس والفصل
وهو موضوع الجزئية والجنسية واحد هو الماهية الحيوانية وإنما التغاير بحسب الاعتبار
حيث أخذت في الأول بشرط لا وفي الثاني لا بشرط وقد يقال إن هذه المعاني
إنما اعتبرت في الصور العقلية من الماهيات الكلية فيكون المادة من المواد العقلية
وتقدمها بالوجود العقلي ضروري كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي وأما التقدم
بالوجود الخارجي فإنما هو بحسب المبدأ فإن المواد العقلية مأخوذة من المبادي الخارجية
كالحيوان من البدن والناطق من النفس فكما أن الحيوان المأخوذ مادة عقلية متقدم على
الإنسان في الوجود العقلي كذلك مبدأه الذي هو البدن متقدم في الوجود الخارجي
حتى لو لم يكن المادة مأخوذة من مبدأ خارجي كاللون للسواد لم يكن له تقدم إلا في العقل
واعلم أن الحكيم المحقق مع مبالغته في أن المأخوذ بشرط أن يكون وحده هو الجزء
والموجود في الخارج وأن المأخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء أصلا وإنما يقال له
جزء الماهية بالمجاز لما أنه يشبه الجزء من جهة أن اللفظ الدال عليه يقع جزءا من حدها
أو تعريفها الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بأنه ليس من تصانيفه وذلك أنه قال
قد يؤخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم إليها شيء لكان زائدا عليها
ولا يكون هي مقولا على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشيء المنضم إليها والمأخوذ على هذا
الوجه هو الماهية بشرط لا شيء ولا يوجد إلا في الأذهان وقد يؤخذ الماهية لا بشرط
شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الأشخاص وصادق على المجموع الحاصل
منه ومما انضاف إليه وهذا خبط وخلط لما ذكره في شرح الإشارات بما اشتهر
من المأخوذ وفيه شهادة صادقة بما في التجريد من أنه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره يحتمل أن

الى غيره قال المبحث الثالث اما بسيطة لا جزء لها اصلا كالوحدة والنقطة والواحد والوجود واما مركبة لها اجزاء كالجسم والانسان والسواد ووجود المركبة معلوم بالضرورة ويلزم منه وجود البسيط اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناه فالواحد موجود فيه بالضرورة واما في المركب العقلي فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد بمعنى ما لا جزء له اصلا انما يلزم في العدد الذي هو العارض واما في معروض العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو احاد واذ انه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط يكون الماهية مركبة من مركبات غير متناهية مرادا غير متناهية ويلزمه وجود المركب الواحد بالضرورة وهو لا يثبت المدعى واما الثاني فلان معنى المركب العقلي ان لا يكون تمايز اجزائه الا بحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه معقولا باجزائه فالاولى التمسك في اثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود قال ويدل على التركيب يعني اذا اشتركت الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك على تركيب كل من الماهيتين مما به الاشتراك وما به الاختلاف وكذا اشتركا في ذاتي مع الاختلاف في عارض هو من لوازم الماهية لان ذلك اللازم المشترك لا يكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف في لوازمهما فيكون جزءا وفيه المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتي جزء الماهية كان بيانه من الكلام بمنزلة ان يقال كل ما له جزء فهو مركب مع الاستغناء عن ما في المطلب وان اريد ما ليس بعرض جاز ان يكون الذاتي المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى المتمايزة عنها بالذاتي الاخر او بلوازم الماهية فلا يلزم تركبها الماهيتين جميعا كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتي وبلوازم الماهية الجسمية قلنا المراد لزوم تركب الماهية المتمايزة بالذاتي او بلوازم الماهية فان كانتا جميعا كذلك كما في الانسان والفرس فكلتاهما وان احديهما فكما ذكرتم فواحدهما واما بمجرد الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض الثبوتية او السلبية او بمجرد الاختلاف بالذاتي مع الاشتراك في العوارض فلا يستلزم التركيب لجواز ان يكون اللازم المشترك تمام ماهيتهما ويستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهية كما في اصناف الانسان وافراده وان يكون الذاتيان المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض كالوحدة والنقطة في الوجود والامكان ونحو ذلك قال وقد يعتبر البساطة والتركيب بالتغاير بين وصفان متنافيان لا يصدقان على شيء اصلا ولا يرتفعان لكونهما في قوة النقيضين وقد يوجدان متضايفين بان يوجد البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزءا منه والمركب مركبا بالقياس الى جزءه بمعنى كونه كلا له وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء في الجملة وهو معنى المركب الحقيقي وان كان في نفسه من قبيل الاضافة وبين البسيط الحقيقي والبسيط الاضافي عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءا لمركب كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقي والاضافي مساواة ان لم يشترط في الاضافي

اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي فهو مركب بالقياس الى جزءه وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزءه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزءه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وذكر في التجريد ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى المركب منه ولا ينعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار للبيت واما الثاني فلان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافة وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان له جزءا البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك باطل قطعا قال ولا بد من تقدم الجزء يعني ان جزء الشيء يتقدمه وجودا وعدما في الذهن والخارج اما الوجود فبالنسبة الى كل جزء واما العدم فبالنسبة الى شيء ما من الاجزاء بمعنى ان وجود الانسان مثلا في العقل يفتقر الى وجود الحيوان والناطق وعدمه الى عدم احدهما ووجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شيء منهما ويتفرع على الاول الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتي للماهية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب برهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه عنها بمجرد تصورهما وعلى الثاني الاستغناء عن الوسط في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد فان جاعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء خواص ثلثا الاولى التقدم في الذهن والخارج وهي خاصة حقيقية لا يصدق على شيء من العوارض الثانية الاستغناء عن الواسطة في التصديق بمعنى وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال بل بمجرد تصور الماهية وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما وبالاخص ان اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لصدقها على الاعراض الاولية اعني اللاحقة للشيء لذاته من غير واسطة سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ومفتقر بثبوته الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة والماس لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط بجعل الجعل البسيط اولى والاستغناء عن الواسطة بجعل مجهول الثبات او لحوق بينهما عموم من وجه لتصادقهما في انقسام الاربعة وماس السطح وصدق الاول بدون الثاني في ماس الجسم وبالعكس في مساواة الزوايا الثلث للقائمتين فان قيل ان اريد بالخاصة الاولى التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فبطل لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود العيني

والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهني متقدم بالوجود الذهني والعيني بالعيني على ما ذكر
فالعلة الفاعلية للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي الذهن
ان كانت في الذهن فهذه الخاصة ايضا تكون اضافية لا حقيقية قلنا الظاهر ان مرادهم
الاول على ما صرح به الامام وبناؤه على ما تقرر عندهم من وجود الكلي الطبيعي لكونه جزءا من الحاصل
واذ قد تبينا بطلان ذلك فالاولى ابتناؤه على ما ذكرنا من ان الجزء اي ما هو جزء له الحقيقية
متقدم بالوجودين اما بالوجود العيني فباعتبار كونه مادة لكونه ماخوذا بشرط لا واما بالوجود
الذهني فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه ماخوذا لا بشرط فتكون الخاصة حقيقية غير صادقة
على العلة الفاعلية والغائية الا انها لا تكون شاملة بناء على ان من الاجزاء ما لا يتقدم له في الخارج
ككون السواد او في الذهن كالهيولى والصورة او الاجزاء التي لا تجري اذا اخذنا نعقل
حقيقة الجسم بدون ذلك قال والمركب قد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة اشياء
حقيقة واحدة بالذات تختص بها للوازم والاثار واحتياج بعض الاجزاء الى البعض ضروري
للقطع بانه لا تحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الاجزاء
قد يكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يقوم بها من الصورة المعدنية
او النباتية او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من الجنس
والفصل فان الجنس يحتاج الى الفصل من حيث انه امر مبهم لا يحصل معقولا مطابقا لما في الاعيان
من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن به فصل له لانه الذي يحصل طبيعة الجنس ويقررها ويعينها
ويقومها نوعا وهذا معنى علية الفصل للجنس وحاصله انه الذي به يحصل الجنس اي يصير حصة
ولذا نقل الامام عن ابي علي ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان كان صريح عبارته
انه علة لطبيعة الجنس يعني ان الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان تقال على اشياء
مختلفة الحقائق واذا انضافت اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد تلك
الاشياء فالفصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ابهامها لا لحصولها في العقل
لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا لحصولها في الخارج لانه لا تمايز بينهما في الخارج
والا امتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطاة ومن ههنا يتبين ان ليس في السواد امر محقق هو اللون
واخر هو قابضية البصر يجتمعان فيحصل منهما السواد بل المتحقق في الخارج الا اجتماع
وانما الجنس والفصل والنوع صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات
تعرض للعقل واعتبارات يعقلها من مشاهدة الجزئيات واكثر في التباين والاشتراك فيدرك
من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر
واخرى صورة يشاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل اذا كان ما هو في النوع
البسيط كالسواد لظهور ان ليس في الخارج لونه وشيء اخر به امتاز السواد عن سائر الالوان
ولهذا لا يصح ان يقال جعل لونا فجعل سوادا بل جعلا جعلا واحدا واما في غيره فلان الاشياء
المتمايزة في العقل متمايزة في الخارج وليس جعلهما واحدا كالحيوان فانه يشارك النبات

بكونه جسما ويمتاز عنه بالنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس
بقي ذلك الجسم بعينه موجودا كالفرس الذي يموت وجسميته باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جسما
فجعل حيوانا قلنا الجسم الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه جنسا ولا كلام
في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجي وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي
وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات المتمايزة بحسب العقل فقط قد يكون لها مبادي
متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس
الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح من الكم وقابلية القسمة
في الطول والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا جوز بعض المحققين كون الفصل
عدميا فان المعنى الجنسي من الكم المتصل يتحصل بما له طول وعرض فقط فيكون سطحا وبما له
طول فقط فيكون خطا قال وكالهيولى والصورة يعني ان الاحتياج فيما بين الاجزاء
قد يكون من الجانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وذلك كالهيولى والصورة
للجسم فان تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص المادة
بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسيجيء بيان ذلك قال وقد يكون اعتباريا
بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم تكن واحدا في الحقيقة وربما يضع
بازائه اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم منه احتياج بعض الاجزاء الى البعض
فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فغلط لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية
لازم قطعا وان اريد الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا
كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية
في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج
الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك صورا تفيض على المواد في نفس الامر
ويترتب عليها واما في مثل الترياق والسكنجبين فهل يحدث صورة جوهرية هي مبدا الاثار
او يوجد المزاج المخصوص الذي هو من قبيل الاعراض وان التركيب الحقيقي هل يكون
من الجوهر والعرض ففيه تردد قال والاجزاء قد تتداخل اجزاء المركب ينقسم الى متداخلة
ومتباينة اما المتداخلة فهي التي يكون بينها تصادق في الجملة اما على الوجه الكلي من الجانبين
بان يصدق كل من الجزئين على كل ما يصدق عليه الاخر فيكونان متساويين كالمركب من المغتذي
والنامي او من جانب واحد بان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الاخر من غير عكس
فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الحيوان والناطق واما لا على الوجه الكلي
بان يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الاخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب
من الحيوان والابيض واما المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الاحاد واما مختلفة
محسوسة كما في البلقة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة
او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد يقسم المختلفة الى ما يكون للشيء

مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطايا العائدة من المعطي او الى القابل كالفطوسة لتقعير في الانف او الى الصورة كالاقطع لانف منه تقعيرا او الى الغاية كالخاتم حلقة تتزين بها الاصبع والى ما يكون للشيء مع اضافة له الى المعلول كالخالق والرازق والى ما يكون فيما بين العلة والمعلول وسوط وباعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلطة من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما في الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب من القرب وزيادته او ممتزجة بعضها حقيقي وبعضها اضافي كما في السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبي قال المبحث الرابع بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبة مجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من المركبة والبسيطة ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن محتاج الى الفاعل لما سبق من ان علة الاحتياج هي الامكان ولما اعترض بان الامكان نسبة يقتضي الاثنينية فينافي البساطة اشار الى الجواب بانه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى يختص بالمركبة بل بين الماهية والوجود لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم مع قطع النظر عن الوجود فلا يعرض الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونها ذاتها انها في نفسها بحيث اذا اعتبر العقل الى الوجود ويعقل بينهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم تكن البسيطة مجعولة لم تكن المركبة مجعولة لانه اذا تقرر في الخارج جميع بسائط المركب حتى الجزء الصوري من غير جاعل تقرر المركب ضرورة لا يقال يجوز ان يكون لكل جزء تقرر وتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التصورات وتصور المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع التقررات وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة وتارة تصور واحد من غير ملاحظة التفاصيل الثاني ان الفاعل لا بد ان يؤثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية في الخارج حتى يحصل الوجود لان اثر المعلول عند انتسابها الى الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلة في الخارج بكمالها بل لا بد ان يبقى شيء منها يحصله الفاعل ولو هيئة اجتماعية والا لكان المعلول متحققا سواء تحقق الفاعل او لا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولا له احتياج الى الفاعل والجواب انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها لما سبق في بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا مجعولية للماهية سوى هذا او نقول لا نعني بالاول الا ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل ونعني بالثاني انه لا يدل الا على ان ماهية المعلول لا يكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول والتحقق هو الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولا تأثير له فيها ونعني بالثالث انه ان اريد بالتقرر والتحقق والثبوت

هو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يبق ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالوجود دليله على تعدد تمامها لا يفيد الا كون الوجود بالفاعل الرابع انه لا نزاع في ان للعلل حصولا وتأثيرا في الممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل من الامور الثلاثة ماهية من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا فيما صدقت هي عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجعول ذلك المسمى الذي يسمى افراده ماهية الانسان مثلا او الوجود الخاص الذي يسمى افراده ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام قال احتج القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا نم استحالته فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود ويبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نم لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لا يتقرر الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب قال فان قيل ربما يشتبه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر بالنسبة الى وجوده حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي ليست مجعولة كما انها ليست موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض يعني ان شيئا منها ليس عينها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتحصيله بالذكر فائدة والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزوج لم يكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او حادث كان جسما ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية يوصف للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم يوصف للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد انه يوصف للماهية من حيث هي بالمجعولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية هذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى قال الفصل الثالث في لواحق الوجود

والماهية جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا القدم والحدوث في فصل الوجود
وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة
وجعل صاحب المواقف التعين في فصل الماهية والوجوب ومقابليه فصلا على حده وكذا الوحدة
والكثرة وكذا العلة والمعلول وكذا العدم والحدوث في فصل الوجود ومقابله وصاحب الصحائف
جعل الوجود ومقابله والعلة والمعلول من لواحق الموجود والبواقي من لواحق الوجود فاطلقنا
القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير قال المبحث الاول
تعين الشيء وتشخصه الذي به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده ووحدته لكون كل من هذه الامور
مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين ولذا يصدق قولنا الكلي ماهية وموجود وواحد ولا يصدق
انه متعين وان كان التعين او المتعين فهو ما كليا صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه
لتصادقهما على تشخصات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في الماهية مثلا فان كلا منها متشخص في نفسه متميز
عن غيره وتصدق التعين دون التميز حيث لا يعتبر المشاركة وبالعكس حيث يتميز الكليات كالانواع
المعتبر اشتراكها في الجنس قال المبحث الثاني التعين امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان لوجهين الاول
انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين ضرورة وسيعلم الكلام اليه وليس فان قيل لا نم انه لو كان
موجودا لكان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت مشاركة في الماهية ليحتاج في التمايز الى تعين وهو ممنوع
بل هي مخالفة بالماهية متمايزة بالذات وانما تشاركها لفظ التعين او في عرضي لها هو مفهوم التعين
قلنا ضروري ان لكل موجود ماهية كلية في العقل وان امتنع تعدد افرادها بحسب الخارج وهذا في الواجب
محل نظر فلذا اخص الدعوى بالتعين وان كانت المناقشة باقية فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعين
التعين نفسه لا زائدا عليه ليتسلسل قلنا لان ماهية التعين كلية وانما التمايز بخصوصياتها العارضة التي
لا يعقل الاشتراك وتغاير المعروض والعارض في الامور الموجودة في الخارج ضروري وانما يصح الاتحاد
بحسب الواقع في الامور الاعتبارية كتقدم القدم ووحدة الوحدة الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف
عروضه لحصة هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجودها وتميزها فان كان تميزها
بهذا التعين فقد دار او بتعين اخر فتسلسل وهذا هو المراد بقولهم لو وجد لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها
فلا يرد ما قيل ان تميز الماهية بذاتها وتمايزها من الفصول لا بهذا التعين فان قيل لم لا يجوز ان يكون تميز
المعروض هو الحصة المميزة بهذا التعين لا بتعين سابق ليلزم المحال كما ان معروض السواد هو الجسم
الاسود به لا بسواد اخر وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة
متميزة بما عرضت له من التعينات كحصص الانواع من الجنس المتمايزة بالفصول فلا يتوقف اختصاص
كل فصل بحصة على تميزها سابق قلنا وهذا المعروض متقدم على العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه
مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا عيني
وفيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه بالذات لجواز
ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنه كذلك فان قيل المعروض
المتقدم هو نفس الحصة فلزم تقدم الحصة وهو التعين والتميز قلنا نعم بمعنى انه معروض الحصة فلا يمتنع

ان يكون متميزا بهذا التعين قال الشيخ المخالف اي القائل بكون التعين وجوديا بوجوه
الاول انه جزء المتعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود
بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالمتعين الموصوف بالتعين فظاهر ان التعين عارض له لا جزء
منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان الوصف اذا كان من الاعراض المحسوسة كالجسم
الابيض لم يكن المجموع الا مركبا اعتباريا فكيف اذا كان مما وجوده محل النزاع واعترض صاحب المواقف
بان المراد بالمتعين هو ذلك الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم
الانسان والا لصدق على عمرو بل الانسان مع شيء اخر نسميه التعين فيكون جزءا من زيد الموجود
فيكون موجودا والجواب انا سلمنا ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو لكن
لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا يصدق على غيره
دون المجموع ولو سلم جزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما يخصه
من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما علم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات
وهم لا يسمونها التعين بل لا يرتبط به التعين الا ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا يتكثر بنفسها
لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة وانما يتكثر بما ينضاف اليها من العوارض
الموجودة المخصوصة التي بها يكون محسوسة وهو المراد بالتشخص الثاني ان التعين لو كان عدميا
لما كان معنا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن مميزا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا
لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما يضاف الى الطبيعة وتعينها وتكثرها من العوارض المشخصة
ولا نزاع في وجودها على ما سبق الثالث ان التعين لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما
للاتعين مطلقا او لتعين اذ لا يخرج عن النقيضين وكل التعين اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير
يلزم كونه وجوديا اما على الاول فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامثال
واحد والجواب انا لا نم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما في الخارج على ما اعتبنا
من انه اعتباري ولو سلم فلا نم ان نقيض العدمي وجودي كالعمى واللاعمى ولو سلم فان اريد بالتعين
واللاتعين مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التعين عدما لمفهوم اه وان اريد ما صدقا عليه
فلا نم ان كل ما صدق عليه اللاتعين فهو عدمي لكون بعضه ثبوتيا كيف واللاتعين صادق على جميع
الحقائق ولو سلم فلا نم تماثل التعينات لم لا يجوز ان يكون متخالفة مشاركة في عارض هو مفهوم التعين
الخامس ان التعين لو كان عدميا لكان عدما لما ينافيه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري
مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة ما لا ينفك عدمه عن عدم
الاطلاق كان التعين مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان التعين انه عدم لامر لا ينفك عدمه
عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون مميزا فلا يكون
معينا وان لم يكن التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز
الانفكاك بين عدم الاطلاق وبين ذلك العدم الذي هو التعين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق
دون التعين فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وهو رفع للنقيضين واما بان يتحقق التعين

بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وفيه ح للمعينين ولكن لو انه اريد
بالتعين الذي يحمله عدم الاطلاق مطلق التعين فلا يلزم امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم الاطلاق
وانما يمتنع لو لم يكن بما ربالافراد بالتعينات الخاصة الموجودة لمطلق التعين وان اريد التعين الآخر
فمختار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق بل لا امر يوجد عدم الاطلاق
بدون عدمه الذي هو ذلك التعين وهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين
ولا استحالة في ذلك طرا اذ ان يكون معينا بتعين آخر قال خاتمة تصور الشيء بوجه ما وان كان كافيا
في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما تستدعي تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد
في تحقيق ان التعين وجودي او عدمي اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ
فنقول الحقيقة النوعية المتحصلة بنفسها او بما لها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات
والاوضاع والاضافات واختلاف المواد وغير ذلك وربما ينتهي العوارض الى ما يفيد الهذية وامتناع
الشركة كهذا الانسان وذاك وتسمى العوارض المشخصة فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوب بيانها من بيان
ان المراد بالتشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذية او عدم قبول الشركة او كون الحصة من النوع
بهذه الحيثية او نحو ذلك ثم لا بد في تحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري
فقيل العدمي المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا فهو كالامتناع وجودي كعدم البصر عما من شأنه
او غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه العدم ككون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه
فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم والبرة بالمعنى دون اللفظ حتى
ان العمى عدمي واللاعدم وجودي وفي المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته للموصوف بوجوده في نفسه
اي بحسب الخارج كالسواد ولا ان يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصاف موصوفه به
فيه اي في العقل دون الخارج كالامكان وسواء كان من الموجودات او وجودي لا يعرض له الوجود ابدا
لكنه بحيث اذا ثبت للموصوف كان ذلك بوجوده له وهذا ما قال القاضي الارموي اذا قلنا الشيء
انه وجودي لا نعني انه واجب الوجود بل نعني انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه
بموجود وعند قيامه بمعدوم لا يكون له وجود وكانه يريد انه اعم من وجود الامر الموجود بالذات
وجودا كالانسان وغيره من المفهومات المستقلة واما الاعتباري فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل
وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان فان الانسان في نفس الامر بمعنى انه بحيث اذا نسبه
العقل الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان ويقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فاعلم ان العوارض المشخصة
وجودية والهذية اعتبارية وكذا التعين بمعنى عدم قبوله الشركة وكونه ليس غيره اذ لا يعقل الشركة
عدمية قال المبحث الثالث لا بد في التعين من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه
على كثيرين وهذا معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه لا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم
والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لا يتناهى من الافراد
وان كان بحسب الخارج ربما لا يوجد منه الا فرد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكل
قد يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا نعني بالانضمام

فههنا سوى ان العقل يعتبر مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة
ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد الهذية حتى لو كان ذلك الموصوف
هو مفهوم الهذية والتشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها وقد يجاب بان المراد ان انضمام
الكلي الى الكلي وتعدده به لا يستلزم الهذية والتشخص وان كان قد يفيدهما فيكون حاصل الكلام
ان المركبات العقلية مثل الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان الفاضل لا يلزم
ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا امر في غاية الوضوح بحيث لا ينبغي ان يجعل من المطالب
العلمية فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الهذية جزئيا ولا يحتاج فهو
كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا قلنا ليس هناك موجود هو الكلي واخر ينضم اليه ويجعله جزئيا
بل الموجود الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة
والمقصود ان المعنى الذي بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا يصلح ان يكون
انضمام الكلي الى الكلي بل التشخص يستند عندنا الى الفاعل المختار كسائر الممكنات بمعنى انه الموجد لكل
فرد على ما شاء من التشخص وعند بعضهم الى الحقيقة المادية في الخارج للقطع بانها اذا لحقها لم يكن
الافراد المخصوصة لا تعدد فيه ولا اشتراك وانما قبول التعدد والاشتراك في المفهوم الحاصل
في العقل فان قيل فيلزم ان لا يتعدد التعين لان الموجد واحد قلنا هو وان كان واحدا
بحسب المفهوم لكن يتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد وسائر الاسباب فيتعدد التعينات
واعترض بان الدوران لا يفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود ماهية التعين لا ما به التعين
فان قيل نحن نقطع بالتعين عند الوجود اي مع قطع النظر عن جميع ما عداه قلنا قطع النظر
عن الشيء لا يوجب انتفاءه فعند الوجود لا بد من ماهية واسباب فاعلية او مادية وبالجملة امر
يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود له معنى لا يعنيه والكلام
في التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب ما لم يبين ان وجود كل شيء بعينه الخاص وذهب الفلاسفة
الى ان التعين قد يستند الى الماهية بعينها او بلوازمها كما في الواجب فينحصر في شخص والا لزم
تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع عدم تشخص الآخر وقد يستند الى غيرها وله لا يجوز ان يكون
امرا منفصلا عن التشخص لان نسبته الى كل الافراد والتعينات على السواء ولا حالا فيه لان الحال
في الشخص لا يفتقر اليه يكون متاخرا عنه ولكونه علة للتشخص المتقدم عليه ضرورة انه لا يتصف بهذا التشخص
الا بهذا التشخص يكون متقدما عليه وهو مح فتعين ان يكون محلا له وما ذكرنا من نسبة الحال الى المحل الى التشخص
دون الماهية والتشخص اقرب واوفق بكلامهم والمادة محل التشخص موضوعة في الاعراض ومادة
في الاجسام ومتعلقة في النفوس على ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به فالعقول المجردة
يستند تعيناتها الى ماهياتها فينحصر كل في شخص لا الى تجرد الاضافة ليحصل العلة للاول مثلا على ما قيل
لان هذه الاضافة متأخرة عن وجود العلل المتأخر عن وجود العقل وتعينه والاستناد الى المادة
اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قيل ان غير المنفصل لا ينحصر
فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله ولما اعترض بان المادة التي يستند

البتة التشخص يكون متشخصة لاى له تشخصها اما الماهية فلا تتعدد افرادها او للتشخص المعلول فتعدد او لمادة
او في نفس الحب بانه لما فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع وغير ذلك من الاعراض التي تتعاقب
عليها تعاقب الاستعداد لا احضى لو ذهبت الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو رايهم فيما لا يجتمع في الوجود كالحركات
والاوضاع الفلكية واذا استند التشخص الى المادة تكثرت افراد الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة
للتكثر بذاتها فلا تفتقر الى قابل آخر وانما تفتقر الى فاعل يكثرها واعترض على ما ذكروا بعض العلماء بعد ما ثبت
بان تعين الاعراض الحالة في المادة انما هو بتعين المادة على ما هي فلو تعينت المادة بها كان دورا
واجيب بان تعين المادة انما هو بتعين الاعراض المعينة بتعين ما لا بتعيناتها الخاصة اي جملة
بتعين المادة وحاصله ان تعيناتها بتعينها وتعينها مع تعيناتها فلا يلزم الدور ولا حصول التشخص
من انضمام الكلي الى الكلي الا انه يرد عليه انه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية وتعين افرادها بما لها
من الصفات المتكثرة العارضة لها من غير لزوم مادة **قال** المبحث الثاني في الوجوب والامتناع والامكان
جعل الامتناع من لواحق الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لها
او الى انه من اوصاف الماهية المعقولة او لكونه في مقابلة الامكان او لان المراد بلواحقهما ما يتعلق
بالبحث عنه بعد البحث عنهما **قال** المبحث الاول قد تقرر في موضعه ان هل اما بسيطة يطلب بها وجود
الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لامر
حصل في العقل معان هي الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشيء او ربطه بالشيء
بالشيء بواسطة قد يجب كما في قولنا البارى موجود والاربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع
كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا الانسان
موجود او يوجد له الكتابة ولا خفاء في حصولها عند حمل العدم او الربط بواسطة لكنه يندرج فيما ذكرنا
من حمل الوجود او الربط بواسطة لكونه اعم من الايجابي والسلبي وتصور هذه المعاني ضروري حاصل
لمن لم يمارس طرق الاكتساب الا انها قد يعرف بما يفيد تنبيها لفظيا كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة
الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة الوجود
والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما ولهذا لا يتحاشى
عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن
ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصورها بالحقيقة
لكان دورا ظاهرا او اظهر هذه المفهومات الوجوب لكونه تأكد الوجود الذي هو اعرف من العدم لانه يعرف
بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع في ان مفهوم الوجوب والامكان وجودي او عدمي
مبني على اختلاف مفهومات الخواص التي باعتبارها تطلقان على الواجب والممكن اما في الواجب فكاقتضاء
الوجود وبحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه وما به يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع
واما في الممكن فكالاحتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود
او العدم وما به يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع **قال** المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع قد يكون
بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشيء او لا وجوده في نفسه او ضرورة وجود الشيء لامر

او لا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود البارى وعدم اجتماع النقيضين ووجود
الزوجية للاربعة وعدم الفردية لها فذاتي والا فعرضي وهو وان لم ينفك عن علة لكن قد ينظر
الى خصوص العلة كوجوب الحركة للحجر المرمي وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف لذات
الموضوع كوجوب تحرك الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقت كوجوب الانخساف
للقمر وقت المقابلة المخصوصة وامتناعه في وقت التربيع وقد ينظر الى نفس المحمول كوجوب الحركة
للجسم المتحرك بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له **قال** والموصوف بالذاتي يعني اذا اخذ
الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالبارى تعالى وبالامتناع
الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول
فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية
للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود نظرا اليه كالفردية للاربعة فيلزم ان الماهية كالزوجية
مثلا واجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت للماهية نظرا الى نفسها لا واجب الوجود لذاته
بمعنى اقتضائه الوجود وما ذكرنا لا يلزم المحال وبهذا سقط ما ذكر في المواقف من ان الوجوب والامكان
والامتناع المبحوث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها
والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اريد كونها واجبة لذاتها اللوازم
فالملازمة ممنوعة او لذات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية
نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكانه جعل بعض القضايا ما خلا عن كون الوجود
فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ومنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له
الكتابة بل معناه ان ما صدق عليه هذا صدق عليه ذاك او يحمل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا
يوجد له ذاك او ثبت او يصدق عليه او يحمل او نحو ذلك الا بحسب العبارة وما ذكرنا هو الموافق
لكلام المحقق التجريد **قال** والامكان ذاتي لا غير اذ لو كان غيريا لكان الشيء في نفسه واجبا
او ممتنعا اي ضروري الوجود او العدم بالذات ثم يصير له ضروري الوجود والعدم بالغير فيتنقل ما بالذات
ويرتفع بالضرورة وهذا معنى الانقلاب **قال** وقد يوجد بمعنى سلب ضرورة الوجود
الامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم هو الامكان الخاص المقابل للوجوب والامتناع
بالذات وقد يوجد بمعنى سلب ضرورة الوجود فيقابل الوجوب ويعم الامكان الخاص والامتناع
فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم الامكان
الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا
يسمى بالامكان العامي فان العامة يفهم منه نفي الامتناع فمن امكان الوجود نفي امتناع الوجود
ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد يسبق الى كثير من الاوهام ان للامكان العام مفهوما
واحدا يعم الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين اعني الوجود
والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان الشيء على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده
نفي الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب ولهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب

كما نقسم الكلي الى الممتنع والى الممكن الذي احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره
كالواجب وبهذا انحل ما يقال على قاعدة كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه يوجب
هذا الصدق قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب
او ممتنع وكل منهما ممكن عام فلزم ان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام قال وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال
بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة
الضرورة وكلما كان الشيء اخلى من الضرورة كان احق باسم الممكن وذلك في المستقبل اذ لا علم
فيه بحال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فانه قد تعين فيهما وجود الشيء او عدمه
ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لان الوجود ضرورة يجب الخلو عنه ورد
بان العدم ايضا ضرورة يجب الخلو عنه وتحقيقه انه ممكن في جانبي الوجود والعدم وكما ان الوجود
يخرجه الى جانب الوجوب وشرط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فلزم اشتراط الخلو عنه
ايضا فلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما والظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي
امكان حدوث الوجود وظن انه في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث
العدم فلا يلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان
العدم وحدوثه لشرط الوجود في الحال من غير لزوم محذور قال وقد يعتبر اشارة الى الامكان
الاستعدادي وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بتحقق بعض الاسباب والشرائط
بحيث لا ينتهي الى حد الوجوب الحاصل عند تمام العلة ويتفاوت شدة وضعفا بحسب القرب
من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او العلل كاستعداد الانسان الحاصل
للنطفة ثم للعلقة ثم للمضغة وكاستعداد الكتابة الحاصل للجنين ثم للطفل وهكذا الى ان يتعلم
وهذا الامكان ليس لازما للماهية كالامكان الذاتي بل يوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب
والشرائط ويعدم بعد الوجود لحصول الشيء بالفعل قال ويعرض الامكان بمعنى ان الماهية
اذا اخذت مع وجودها او وجود علتها كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها او عدم علتها
كانت ممتنعة بالغير وانما يعرض لها الامكان الصرف اذا اخذت لا مع وجودها او عدمها او وجود
علتها او عدمها بل اعتبرت من حيث هي هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فيحصل من [illegible]
معقول هو الامكان فالامكان يسبق على الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب العقل بان لاحظ
للماهية ولا لعلتها وجودا او عدما لا بحسب التحقق في نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا
بالغير او معدوم فيكون ممتنعا بالغير اللهم الا على رأي من اثبت الواسطة قال والضرورة بان
يعني ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يشتركان في اسم الضرورة الا ان الاول ضرورة
الوجود والثاني ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه واذا اخذ الوجوب والامتناع
متقابلي المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والآخر الى العدم صدق كل منهما على ما صدق
عليه الآخر بطريق الانعكاس بمعنى ان كل ما يجب وجوده بالغير يمتنع عدمه بالغير وبالعكس وكل ما يجب
عدمه بالغير يمتنع وجوده بالغير وبالعكس واذا اضيف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق

احدهما على الآخر اذ لا شيء مما يجب وجوده يمتنع وجوده ولا شيء مما يجب عدمه يمتنع عدمه وهو ظاهر
فبينهما منع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات او الممتنع بالذات
لكن حينئذ يرد منع المنفصلة المانعة الجمع اعني قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او ممتنعا
بالغير لجواز انقلاب احدهما الى الآخر بان يعدم الموجود الواجب بالغير لانتفاء علته فيصير ممتنعا
بالغير ويوجد المعدوم الممتنع بالغير لحصول علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتي والامتناع
الذاتي فان بينهما ايضا منع الجمع ضرورة امتناع كون الشيء واجبا وممتنعا بالذات دون الخلو
لارتفاعهما عن الممكن لكن يمتنع انقلاب احدهما الى الآخر لان ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجوب
بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات والامتناع بالغير منع جمع دون الخلو ومنع
الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب بالغير او الممتنع بالغير لا يكون الا ممكنا وهو ينافي الوجوب
بالذات والامتناع بالذات ولانهما لو اجتمعا لزم توارد العلتين المستقلتين اعني الذات والغير على معلول
واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو فلارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير
عن الممتنع بالذات او بالغير وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير عن الواجب بالذات
او بالغير واما امتناع الانقلاب فظ وقد يستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير
بانه لو كان كذلك لارتفع بارتفاع الغير فلم يكن واجبا بالذات وفيه نظر لانا لا نم انه لو كان
واجبا بالغير لارتفع بارتفاعه وانما يلزم لو لم يكن واجبا بالذات وهو ظ وبين الامكان والوجوب
الذاتي والامتناع الذاتي انفصال حقيقي بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او ممتنع او ممكن
لانه اما ان يكون ضروري الوجود او لا والثاني اما ان يكون ضروري العدم او لا فالثلثة
لا تجتمع ولا ترتفع وهذا في التحقيق منفصلتان كل منهما مركبة من الشيء ونقيضه وكذا كل منفصلة
تكون من اكثر من جزئين فهي متعددة على ما تقرر في موضعه والاعتراض بضروري الوجود والعدم
ليس بشيء لانه مفهوم اذا لاحظه العقل لم يكن الا ضروري العدم وهذا كما يقال على قولنا
كل مفهوم اما ثابت او منفي بنقيض مفهوم ما ثابت ومنفي مجتمعان او ليس بثابت ولا منفي
فيرتفعان فيقال هذا المفهوم منفي لا غير وفيما بين الوجوب والممتنع والممكن الانقلاب محال
لان ما بالذات لا يزول قال قيل لم لا يجوز ان يختلف مقتضى الذات بحسب الاوقات قلنا لانه ح
لا يكون مقتضى الذات بل مع دخل للاوقات قال قيل الحادث ممتنع في الازل لان الازلية
تنافي الحدوث ثم ينقلب ممكنا فيما لا يزال وكون الحادث معدوما ممكنا قبل وجوده ثم ينقلب بعد وجوده
ممتنعا ضرورة امتناع القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان قولكم في الازل
ان كان قيدا للحادث فلا نم انه يصير ممكنا فيما لا يزال بل الحادث في الازل ممتنع ازلا وابدا
وان كان قيدا للممتنع فلا نم ان الحادث ممتنع في الازل بل هو ممكن ازلا وابدا فان الازلية للامكان
ثابتة للحادث وامكان الازلية منتف عنه دائما فلا انقلاب اصلا وعن الثاني بانا لا نم ان
الشيء بعد وجوده يصير ممتنعا بالذات بل انما يمتنع بالغير لمانع هو الحصول حتى لو ارتفع لبقي مقدورا
كما كان قال المبحث الثالث اذا جعل الوجود رابطة بين الموضوع والمحمول فالكيفية الحاصلة

لتلك النسبة من الوجوب والامتناع والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كاتب
من حيث انها الثابتة في نفس الامر تسمى مادة القضية ومن حيث انها تعقل او تلفظ
بها تسمى جهة القضية سواء طابقت المادة بان تكون نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب
وح تصدق القضية او لم تطابقها بان تكون اعم منها او اخص او مباينا وح قد تصدق
القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان العام وقد تكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان
الخاص وانما لم يقتصروا على المواد بل تجاوزوا الى الجهات لانها من الفواصل لا نتوقف من معرفة
القضايا ما تركب الاقيسة كاستخراج النتائج وهي لا تحصل من المواد ما بحسب موادها الثابتة
في نفس الامر بل بحسب جهاتها المعتبرة عند العقل ثم كلامهم متردد في ان المعتبر في المادة هو الربط
الايجابي حتى يكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان
او ليس بحيوان او اعم من الايجابي والسلبي حتى يكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب
وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر الاول ثم المحققون على ان في كل قضية الوجود
رابط والوجوب او الامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول
احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا البارى تعالى واجب وموجود في معنى يوجد واجبا او يوجد
موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا ومعدوما او لا يوجد
ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول
احد هذه الامور يتعدد الاعتبارات اي نفس الوجود هو المحمول وآخر هو الرابط ووجوب او امتناع
او امكان هو المحمول وآخر هو الجهة ويكون نسبة كل من الوجوب والامتناع والامكان الى موضوعها
بالوجوب اذا اخذت ذاته واذا اخذ الوجوب والامتناع غير متحقق جيلا الامكان وممكن الوجود
لعروضه كما ان يكون ممكن الوجود في نفسه وممكن الوجود في نفسه قد يجب وجوده للغير كلوازم الماهية
وقد يمتنع كالذوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لعروضه ممكن الوجود
في نفسه من غير عكس قال المبحث الرابع لا خفاء في ان الامتناع امر عدمي وكذا الوجوب والامكان
عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا ضرورة انه لو كان ممكنا لكان
جايز الزوال نظرا الى ذاته فلم يبق الواجب واجبا وهو ح لما سبق من امتناع الانقلاب والوجوب
والواجب له الوجوب فيتسلسل الكلام الى وجوبه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا وهو ح
وكذا الامكان ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الوجود والبقاء والقدم والحدوث
والوحدة والكثرة والتعين والموصوفية واللزوم ونحو ذلك جعله صاحب التلويحات قانونا
في ذلك فقال كل ما يكون نوعه متسلسلا مترتبة فاي كلما تكرر نوعه يجب ان يكون اي فرد يفرض منه
موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تاما لكمال حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا له
محمولا عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة ولهذا لم تكن الامور الموجودة
متصفة بمفهوماتها فلم يكن السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك قال فان قيل لم لا يجوز
ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه وبعض ... لا امرا زايدا عليه فانا به كما في الجسم لا يلزم التسلسل وكذا البقاء

قلنا لانه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالمواطاة ضرورة واللازم باطل لان الوجوب
اذا كان واجبا كان حمل الوجوب عليه بالاشتقاق دون المواطاة لانه لا معنى للواجب
الا ما له الوجوب واما اذا اريد ان الوجود موجود بمعنى انه وجود والوجوب واجب
بمعنى انه وجوب والامكان ممكن بمعنى انه امكان الى غير ذلك فلم يكن زيادة ولم يتصور
فيه نزاع ثم نصحح ذلك في الامور الاعتبارية بان يعتبر العقل له اوصافا متعددة تنقطع
بانقطاع الاعتبار من غير تعدد في الخارج وفرق في المطارحات بوجه اخر تندفع عنه هذا المنع
وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة والتعين ونحو ذلك لها واحد في انها
امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وكل موجود فله وحدة وتعين ووجوب او امكان ووجود
او حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان وحدة موجودة لها امكان موجود
له وحدة وهلم جرا فيلزم التسلسل وحدات الامكان او امكانات الوحدة التي هي امور مترتبة
مجتمعة في الوجود ويمنع العطف بان ليس لنا الوحدة نفس الامكان وكذا يلزم سلسلة من وجودات
الامكان وامكانات الوجود واوفى من تعينات الامكان وامكانات التعين وعلى هذا القياس ومما كان
هنا مظنة اشكال وهو انا قاطعون بان البارى تعالى موجود وواجب ومعين وواحد وقديم
وباق في الخارج لا في الذهن فقط وكذا امكان الانسان وحدوثه وكثرته ونحو ذلك
اشار الى الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة في الخارج
لها صور عينية قائمة بالموضوع كسواد الجسم لان معنى قولنا البارى تعالى واجب في الخارج انه بحيث
اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان ممكن انه اذا نسبه
الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشيء معين او واحد او كثير
او قديم او حادث في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما الايجاب
لا السلب وهذا ما يقال ان انتفاء مبدا المحمول في الخارج لا يوجب انتفاء الحمل الخارجي كما في قولنا
زيد اعمى قال وقد يستدل بكون الامتناع وصفا اعتباريا لا تحقق له في الاعيان
ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان فقد استدل على كونهما اعتباريين بوجوه
الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة
بالمعدوم واللازم باطل لان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم ومبناه
على ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم
ومع ذلك فقد اعترض بان انتفاء بعض افراد المفهوم لا ينافي كونه وجوديا يوجد في بعض
كسائر الكليات الثاني لو كانا موجودين لزم امكان الواجب وهو ح بالضرورة بيان اللزوم
من وجهين احدهما ان الوجوب اذا كان وصفا موجودا قائما بالواجب كان محتاجا الى موصوفه
ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جايز الزوال نظرا الى نفسه وان كان لازم الوجود
نظرا الى غيره وزوال الوجوب عن الموجود يستلزم امكانه ضرورة وثانيهما ان وجوب الواجب يكون للموجب
الممكن في نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبه لا يمكن لا يكون واجبا لذاته

بل ممكنا بطريق الاولى لان المحتاج الى الموجد ممكن فكيف الى الممكن والجواب انا لا نم ان الوجوب ما نحتاج
بل بنفسها وان الوجوب على تقدير امكانه يكون جايز الزوال في نفسه وانما يكون كذلك لو لم يكن
مقتضى ذات الواجب كالوجود ولا نعني بالواجب الا ما يكون وجوده ووجوبه وساير صفاته
لذاته وان سميت كلا منها ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نعته لا وصف له ضعيف
لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا خفاء في انه اذا كان امرا عقليا موجودا
كان زايدا على الذات والا يلزم جعله لما قال لان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا لاحتياجه الى
معروضه وعليه ما يرد ان الوجوب ضرورة الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او ما يلزم تصحيحه سببا لوجود
شيء آخر فلذلك الوجوب ان كان نفسه الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقل الكلام اليه
ويتسلسل وفي هذا السؤال وضع لما قال ان وجوب الواجب لا وجوب الرابع لو كان الامكان
موجودا وهو وصف عارض للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم الموصوف على العارض
ولو ما والا لزم بطلان القطع بصحة قولنا الممكن قد يوجد دون العكس والجواب انه من عوارض الماهية
فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى الاحتياج اليها فان المتنازع هو الامكان الذي لو كان موجودا
لزم قيامه بالمعدوم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان وجه اللزوم
ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد للوصف من محل يقوم به قبل وجود الممكن يكون قيامه
اما بالممكن المعدوم وهو الامر الاول او بغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الذي ما يكون
الذات ولا يلزم من كونها موجودة ان توجد قبل الذات ان الامكان نسبة بين الممكن والوجود
فيكون متاخرا عنهما قيل كيف يكون الممكن اما واجبا او ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب
فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون متاخرا ويلزم المحال اذا لم يكن له تحقق في الخارج
لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتاخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة
بينهما حصل له معقول عارض للماهية هو الامكان من غير لزوم التقدم لان الماهية دائما بهذه الحيثية
قال احتج المخالف قد سبقت اشارة الى الفرق بين الموجود والوجودي والاعتباري
والعدمي والتمسكات السابقة انما دلت على ان ليس للوجوب والامكان امرين موجودين
في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين وتمسك المخالف انما يدل على انهما ليسا
عدميين من غير دلالة على كونهما وجوديين او اعتباريين فالخطاب بينهما سواء على محل واحد
الا انا اقتفينا اثر القوم في تصحيحه ولبس تمسك المخالف هو محصل الوجوه انه لو كان عدميا
لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا ضرورة ان الوجوب تاكد الوجود واقتضاؤه اللازم
بط لان العدم مناف للوجود فكيف يؤكده والجواب انه ليس عدما محضا ليس له شايبة الوجود بل هو امر
اعتباري مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه فيصلح مؤكدا له الثاني ان الوجوب والامكان
لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما اعني اللاوجوب واللاامكان عدميان
لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم وكون النقيضين عدميين
هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المعدوم لا ينافي كونه مفهوما يوجد بعض افراده

كاللاانسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس ونحن لا نعني بالموجود والوجودي ما يكون
جميع افراده المحققة موجودة البتة ولو سلم فلا نم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع
كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما ذكر من انه ارتفاع للنقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع
النقيضين في المواد ان لا يصدقا على شيء حتى لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب على شيء
بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه ارتفاعا للنقيضين عن الوجود
والثبوت في نفسهما بان يكون الامتناع معدوما وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن
فان اسمي له ذلك ممنوع نعم ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان لا يصدق النقيضان المتنافيان
في نفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب قولنا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا اكبر النسب
من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المواد يكون باعتبار صدقهما على الشيء وفي القضايا
باعتبار صدقهما في نفسهما وثبوت مدلوليهما مثلا اذا قلنا الانسان اخص من الحيوان فمعناه
ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورة اخص من الدائمة
فمعناه انه كلما صدقت الضرورة في نفس الامر صدقت الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع
ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري يصدق بينهما الايجاب الدائمي وليس كل موضوع ومحمول
يصدق بينهما الايجاب الدائمي يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان
عدميين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل
واعتباره وصفي الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره
واللازم بط للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب
انا لا نم الملازمة لجواز ان يكون المحمول مما لا تحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع
دائما بل ضروريا في نفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري
صادق في نفس الامر مع انه لا تحقق للمعدوم والامتناع الا بحسب العقل فكذا ههنا الوجوب والامكان
عدميان والحكم بان الشيء واجب او ممكن ضروري بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود
حصل معقول هو الوجوب او الامكان الرابع انهما لو كانا عدميين لزم سلب الوجوب عن الواجب
والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد لان العدم في نفسه عدم
بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لا في معنى لا امكان له والجواب المنع فان معنى قولنا
امكانه لا ان ذلك الوصف الصادق على الموضوع عدمي ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه
ذلك الوصف كما في صدق العدم والامتناع فان بني ذلك على انه لا تمايز في الاعدام احتيج
بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فالاعتباري
لما لم يثبت في نفسه لا يكون ثابتا لغيره قلنا نعم بمعنى حصوله للشيء في الخارج كما في الحمل واما بمعنى الحمل على الشيء
والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء له موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا فان الاوصاف
الصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية قال المبحث الخامس من خواص الممكن انه يحتاج
في وجوده وعدمه الى السبب وانه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح وللازم هذين المعنيين بل لتقارب

فهو مبهم جدا ولعل الكاتب نسي اللام الاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول
من غير ان يحتاج الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا
من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا لامر خارج
بل بمجرد الاتفاق قلت هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتأتى منه النظر والاستدلال
ثم اختلاف البعض في نفس الحكم او في بداهته والتفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين
لا ينافي البداهة على ما سبق واما ما ذهب اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون ساير
الاوقات من غير مرجح وخص افعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضي
ذلك وان قدرة القادر قد تتعلق بالفعل او الترك من غير مرجح فليس من ترجيح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح
المختار احد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نعول على امتناعه فضلا ان يكون ضروريا وهذا
مستند عندنا اختلاف حركات الكواكب ومواضعها واوضاعها واما المتكلمون القائلون بالاحكام
دون الاخبار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون باستنادها
الى اسباب فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها ومنع الحكم لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع الممكن بلا سبب
قال والاستدلال للقائلين بان الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح كسبي يستدلون عليه
بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء
ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان ورد بان التساوي
بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغا حد
الوجوب ضرورة انه لا ثالث قلنا ليس من المتنازع فيه جواز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب ان الممكن
ما لم يترجح لم يوجد ورجحانه حادث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولا بد له من محل وليس هو الاثر لتأخره
عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم القائل بالفصل ولكونه ان الترجح مع الوجود لا قبله لئلا يتصور
رجحان الوجود مع كون الواقع هو العدم ولو سلم فهذا ترجيح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان
والمذكور في كلام الامام مكان الترجح الوجوب وهو ايضا زمان بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه
مع التساوي فكيف مع المرجوحية فالراجح لا يكون الا واجبا وهذا الوجوب متقدم على الوجود على ما يجيء
من ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر يسمى من حيث الاضافة
الى المؤثر ايجابا والى الاثر وجوبا فيمتنع نسبته على الوجود وكونه وصفا للمؤثر ليس بديهيا وقد ذكر
الامام في المباحث انه على تقدير كونه ثبوتيا معنى عرض للمؤثر انه بحيث يجب ما عليه كوجوب
ان يصدر عنه ذلك الاثر فالاولى منع كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج بل هو امر عقلي
قائم بالمتصور من الممكن لحدوثه قال ومن اقوى شبه المنكرين ذكر الامام من جانب المنكرين
لامتناع وقوع الممكن بلا سبب كذب مثل اطبق وانتاج القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق
شبهات منها انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو
ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين اعني العدم الذي
كان والوجود الذي حصل وما ذكر في المواقف من ان كون التأثير حال العدم بط لانه جمع

لانه صفة الوجود فلا يتقدم الا موصوفها

٥٧

للنقيضين ولان العدم نفي صرف فلا يصلح اثرا ولانه مستمر فلا يستند الى مؤثر الوجوه ليس على ما ينبغي
لان الكلام في التأثير بمعنى الايجاد ولا امتناع ان التأثير حال الوجود ايجاد للموجود وحال
العدم جمع للنقيضين على ان الوجه الثالث ليس بتام لان العدم ربما يكون حادثا لا مستمرا
لا يقال في الكلام اختصار والمراد ان التأثير اعم من الايجاد والاعدام اما حال الوجود
وهو بط لانه ايجاد الموجود واما حال العدم وهو بط لانه جمع للنقيضين ولان العدم
نفي محض لانا نقول لو اريد ذلك لم يكن لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجوه معنى لان العدم
على تقدير كونه اثرا انما يستند الى مؤثر العدم لا الوجود وبهذا يتبين ان ليس قوله ولانه
نفي محض او قوله ولانه مستمر ابتداء شبهة على نفي التأثير بمعنى ان الممكن لو احتاج الى مؤثر في وجوده
لاحتاج اليه في عدمه وهو بط لانه نفي محض ولانه مستمر كيف وقد اورد بعد ذلك هذه الشبهة
بعينها والمذكور في كلام الامام ان التأثير حال العدم بط لانه لا اثر حينئذ فلا تأثير لانه اما نفس
الاثر او ملزومه بناء على كون المعلول مع العلة بحسب الزمان ولهذا اختار ان التأثير
حال الوجود فان اريد ايجاد الموجود بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا يلزم استحالة
كما في العلل فان السواد حاصل بالجسم الاسود بهذا السواد وان اريد بوجود اخر سابق
فلا لزوم فان الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له وقد يختار ان التأثير حال العدم ولا جمع
بين النقيضين لان الاثر عقيب ان التأثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان
ايضا ومعنى امتناع التخلف انه لا يتخللهما ان وكان هذا مراد من اختار ان وجود المؤثر
يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بصفة المؤثرية
وهو معنى التأثير فيكون في ان عدم الاثر ويكون معنى تأثيره في الممكن اخراجه من العدم
الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجحه بلا مرجح لما وقع واللازم
بط لحكم الضرورة في مثل العطشان يشرب احد القدحين والجائع ياكل احد الرغيفين
والهارب من السبع يسلك احد الطريقين مع فرض التساوي وعدم المرجح والجواب
بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجيح احد طرفيه
بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح وتخصيص سوغ المتنازع
فان قيل هذا الترجيح والتخصيص امر ممكن وقع بلا سبب وهو المط قلنا ممنوع بل انما وقع
بالارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده
الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه لتساويهما واللازم بط لان العدم نفي محض لا يصلح اثرا
والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا منعنا الملازمة لجواز ان تساوي الوجود والعدم
بالنظر الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه لذلك بخلاف الوجود وهذا المعنى
فيه سالم عن المانع وان صلح اثرا منعنا بطلان اللازم وهو ظ وتحقيقه انه وان كان نفيا
صرفا بمعنى انه ليس له شائبة الوجود العيني لكن ليس نفيا صرفا بمعنى ان لا اضافة له الى ما يتصف بالوجود
بل هو عدم مضاف الى الممكن الموجود ويستند الى عدم علة وجوده بمعنى احتياجه اليه عند العقل

حيث يحكم بانه انما يبقى على عدمه الاصلي او يتصف بعدمه الطارى بناء على عدم علة وجوده مستمرا او طاريا
فان قيل العدم لا يصلح علة لان العلة وجودية لكونها تقتضي الا علية العدمية يستلزم الى موصوف
وجودي ولانه لا تمايز في الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا قلنا يجوز صورة السلب
او الصدق على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون المفهوم الكلي عدميا بجميع جزئياته وكونه يقتضي العلية
لا يلزم ان يكون وجوديا لما قد سبق وكذا عدم تمايز الاعدام ممنوع والتحقيق ان تساوي
طرفي الممكن ليس الا في العقل فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم العلة او عدم الممكن ليس بعناصر فا
بل كل منهما ثابت في العقل متمايز عن الآخر فيصلح احدهما علة للآخر في حكم العقل ولا يلزم منه
صلوح علته للوجود ليلزم انسداد باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنها
ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فما اثره اما في ماهية الممكن او وجوده او موصوفيتها بوجوده اذ لا يعقل
غير ذلك والكل باطل لما مر في نفي شيئية المعدوم ومجعولية الماهية من ان الماهية والوجود وموصوفية الموصوف
موصوفية سواء وجد الغير او لم يوجد وان الوجود حال لا تأثير فيه وان الموصوفية امر اعتباري
لا تحقق له في الاعيان والجواب ان الاثر في الماهية بان يجعلها بجعله لا بان يجعلها ماهية
او في الوجود الخاص بان يحصله للماهية لا بان يجعله وجودا ومنها انه لو وجد مؤثرية المؤثر
في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكنا فمؤثريته واحتياجه وتسلسل بل يتوقف على مؤثرية
المؤثر او احتياج الاحتياج عنه لان ذلك يمتنع في الامور التي لها تحقق في الاعيان والجواب
ان كون المؤثر مؤثرا او الاحتياج اعتباريا لا ينافي كون المؤثر مؤثرا والممكن محتاجا على ما سبق
غير مرة وما يقال من انه لو حصلا في العقل دون الخارج كان جهلا لانتفاء المطابقة وان كانا
صفة قبل الاذهان فيستحيل قيامهما بالذهن فجوابه ان عدم المطابقة للخارج انما يكون جهلا
اذا حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت ان الحاصل قبل الاذهان هو كون الشيء بحيث اذا تعقله
الذهن حصل فيه معقول هو المؤثرية او الاحتياج قال المبحث السادس قد سبق ان الممكن
يحتاج الى السبب الا ان ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين لامكانه وعند قدماء المتكلمين
لحدوثه وقيل لامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتج الفلاسفة على دعواهم بان العقل
اذا لاحظ كون الشيء غير مقتض للوجود او العدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه
لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ
واحتجوا على ابطال مذهب المخالف بان الحدوث وصف للوجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج
وجزئها وشرطها فلو كان الحدوث علة للاحتياج او جزءا لها او شرطها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب
وعارضهم بعض المتكلمين بانه لو كان سببا للاحتياج هو الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشيء
مما يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري
الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية نسبة الوجود الى الماهية متأخر عن الوجود
المتأخر عن الاثر المتأخر عن الاحتياج اليه المؤثر والحق ان هذه العلة انما هي بحسب العقل بمعنى انه

لاحظ الامكان او الحدوث حكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الحيز هو التحيز لا بحسب الخارج
بان يتحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال
مغالطة والمأخوذ الاشتباه فكلام المتأخرين اظهر وما يقبول اجدر واعترض بانه لو كان علة
الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما
حالة البقاء لدوام المعلول بدوام العلة واللازم باطل لان التأثير اما في الوجود وقد حصل
بوجود المؤثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق واما في البقاء او في امر آخر متجدد وهو ما يتم
في عين الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن المؤثر وفي كون الامكان علة الاحتياج
فساد آخر وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض ازلي لا يعلل بمؤثر
والجواب ان معنى احتياج الممكن والحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود له او العدم
او استمرارهما على تحقق امر او انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر
واذا تحقق ان استمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا مأخوذا بالاضافة الى الزمان الثاني وكذا
قوله ليس وجدا ما سبق ولم يستتم له يدل الا على مخارج البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك قال
المبحث السابع الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية
لاحدهما على الآخر وقيل العدم اولى بالممكن جوهرا كان او عرضا زائلا او باقيا لتحققه
بدون تحقق سبب مؤثر وحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق جميعها
ورد بان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم الكبير
سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا القدر لا يقتضي اولويته العدم
بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى بالاعراض
السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه
النظر الصائب انه ان اريد بالاولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث
يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم
لو لم يمكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي قلنا فهو موقوف وقوع الطرف الاولى على عدم المرجح
الخارج وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه
فهذه الاولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل
وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه
واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته
فمع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الآخر فيكون الطرف الاولى واجبا لذات الممكن
فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا هف واما ان يمكن وحينئذ اما ان يكون بلا سبب فيلزم
ترجح المرجوح اعني الطرف الغير الاولى او يكون بسبب فعند رجحانه فيكون وقوع الطرف الاولى
موقوفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب هف
والجواب انه لا يلزم من توقفه في الوقوع على امر توقفه في الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان

[فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب هف]

ان المراد بها رجحان تام لا الى حد الوجوب لكنا ان الممكن بعض يساوي الوجود والعدم بالنظر
الى ذاته فلما ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين
اعني اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه ولكنا انا لا نم ان الممكن بعض يساوي الطرفين
بل لا يقتضي وقوع احدهما وهو لا ينافي اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على انه
المراد بالاولوية الغالبة انه لو كان احد الطرفين اولى لذات الممكن فاما ان يمكن زوال
تلك الاولوية بسبب او لا فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب
وان لم يمكن لذاته لا يزول بالغير وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا لذات الممكن فلم يكن
ممكنا بل واجبا ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع
زوال الاولوية الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكرنا وجوبه فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب
الممكن او امتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء تاما لا الى حد الوجوب
والوقوع ويقع العدم باقتضاء اسباب خارجة تنتهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس ويكون
الاولوية الذاتية بحالها باقية غير زائلة قال اذ لا بد من ذلك يعني انه لا يكفي في الوقوع
مجرد الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الآخر ممتنعا بالنسبة لجواز
وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاولى تارة ولا وقوعه اخرى مع تساوي الحالين حيث
لم يوجد الايجاد الاولوية ترجيحا بلا مرجح فالممكن يجب صدوره عن العلة لم يوجد وهذا وجوب
سابق وبعد ما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع الوجود والعدم وهذا وجوب لاحق يسمى الضرورة
بشرط المحمول قال قيل يلزم سبق الوجوب على الوجود غير معقول فقط واما ما ذكره من الاحتياج
فلانه انما دل على الاحتياج في الوجود العيني وهو بط لانا لو كان الوجوب امرا متميزا
في الخارج يتوقف احدهما على الآخر ولو كان الوجوب صفة للوجود فيكون متاخرا عنه لا متقدما
او في الوجود الذهني وهو ايضا بط لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون
بالعكس قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة مفهوم المعنى واعتبار
الترتيب فيما بينها فانه يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب وما لم يجب لم يوجد قال قيل
حكم العقل بهذا الترتيب بط لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب
اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا قلنا
هو العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل وكلم في الوجوب بالنسبة
الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب قال قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن
مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار ويبطل
ذلك الحكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تعلق الاختيار وكون المعلول
واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه قال المبحث الثالث في القدم والحدوث
والمتصف بهما حقيقة هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال للعدم
الغير المسبوق بالوجود قديم وللمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وقد

اضافيا اما الحقيقي فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد يفسر
الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو بمعنى الخروج من العدم
الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى
من زمان وجود الشيء اكثر وبالحدوث كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي
بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا
بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كما في ... العدم
من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى
ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم
فهو مسبوق بالغير ولا عكس قال ولا قديم بالذات سوى الله تعالى لما سنبين ان ما سواه يوجد بالوجوب
وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب
بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما القدم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا للكثير من الممكنات كالمجردات
والافلاك وغير ذلك على ما سياتي والمتكلمون ما سوى صفات الله تعالى فقط حيث بينوا ان ما سوى ذات
الله وصفاته حادث بالزمان واما المعتزلة فعند ما بالغوا في التوحيد فنفوا القدم الزماني ايضا
عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا له تعالى
احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات
وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وهذا
تفصيل ما قال الامام في المحصل ان المعتزلة وان بالغوا في انكار تعدد القدماء لكنهم قالوا في المعنى
لانهم قالوا الاحوال الخمس المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور
عدة ولا معنى للقدم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ويجعلون
الاحوال لا موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القدم بما لا اول لوجوده الا ان يغير
التفسير ويقول القدم ما لا اول لثبوته وكان في قول الامام ولا معنى للقدم الا ذلك في الاعصار
اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوته
حتى لو نوقش في اللفظ تغير بالوجود الى الثبوت وما يقال في المواقف عن الامام ان الاحوال الاربعة
هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة فلا يخلو عن تسامح قال والقدم بالزمان يمتنع استناده الى المختار
يعني ان اثر المؤثر المختار لا يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد الى الايجاد انما يتوجه الى تحصيل
ما ليس بحاصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وما نقل في المواقف
عن الآمدي انه قال يجوز لاحد ان يقصد ايجاد ... جواز كونهما بالذات دون الزمان في جواز
كون اثر مما قديما فلا يوجد في كتابه الابكار الا انه قال على سبيل الاعتراض من انه لا يمتنع ان يكون
وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب تعالى ويكون معه في الوجود لا يتقدم الا بالذات كما في حركة اليد
والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل بحركة اليد والخاتم
والمعترض لو ادعى على رفع السند فانا لا نم استناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولا علة خارجة

ثم صرح في شرح الاشارات بان الفلاسفة ذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار ولا الى ان المبدأ
الاول ليس بفاعل مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته
ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية
والى انه ازلي تام في فاعليته وان العالم ازلي مستند اليه واستحسن ما فيه الاحتراز
عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا
بالاختيار اشهر من ان يمنع قال دون الموجب اي لو امكن مؤثر قديم موجب بالذات
على ما يدعيه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول
وسائر ما يصدر عنه بالذات او بالوسائط القديمة قديما والا كان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح
حيث لم يوجد في الازل ووجد فيما لا يزال مع استواء الكل بالنظر الى تمام العلة واستدل الامام
على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تاثيره في شي يمتنع ان يكون حال بقائه والا لزم ايجاد
الموجود فيتعين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ما سبق ان الممتنع ايجاد الموجود
بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان معنى تاثير المؤثر في الشي وايجاده اياه حال بقائه هو
ان وجوده مستند الى وجود المؤثر ودائم بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل لما لم يكن حاصلا
قال والقديم يمتنع عدمه لما امتنع استناد القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه
لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظ واما ممكن مستند الى الواجب بطريق الايجاب اما بدون وسط
كمعلوله الاول او بوسائط قديمة كالكل والثالث لما تمسك من امتناع التسلسل واما ما كان يمتنع عدمه لانه لما كان
من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب
وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره عن الموجب على شرط حادث قلنا لانه يكون حادثا
والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع عدم الشي
لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لتمام علته الموجبة فعندنا لما كان المؤثر فاعلا
بالاختيار لا موجبا بالذات لم يكن شي من معلولاته قديما فيمتنع القدم وانما ذلك على راي الفلاسفة.
فان قيل صفات الواجب عندكم موجودة قديمة فيمتنع استنادها اليه بطريق الاختيار ويتعين الايجاب
قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان وصفات الواجب وان كانت مستندة الى ذاته
لا تكون آثارا له وانما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات وكونه فاعلا للاثر والاثر انما يكون بين المتغايرين
ولا تغاير بينهما وسيجي لهذا زيادة بيان قال زعمت الفلاسفة ان كل حادث اي موجود بعد العدم
مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كان
صورة او متعلقا ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان لا بمعنى ان محل
هذا السواد وبدن هذه النفس مثلا قديم لظهور استحالته ولا بمعنى ان لكل مادة مادة لا الى بداية
كما في الحركة والزمان لاستلزام اجتماع الحوادث المتعاقبة في الوجود ضرورة ان كلا منها جزء مما يتركب عنها وسيجي
لمكانا كما في الحركة والزمان فانهما على التجدد والانقضاء بل بمعنى انه لا بد ان يكون للمركبات مادة بسيطة
قديمة هي الحامل للصور والاعراض الحادثة اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى ونتسلسل واحتجوا على ثبوت

المادة بان الحادث قبل وجوده ممكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودي
لما سبق من الادلة وليس بجوهر لكونه اضافيا كما عرفت فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا
ليس هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشي على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى
لقيام امكان الشي بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به وهو المعني بالمادة وما توهم من ان امكان الشي
هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لانه يعلل بالامكان وعدمه بعدمه فيقال
هذا مقدور لكونه ممكنا وذاك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر
بخلاف الامكان فان قيل الدليل منقوض بالممكن القديم كالهيولى والمجردات فانها ممكنة ولا مادة
لها قلنا امكانها قائم بها اذ ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي
محلا غيره فان قيل امكان الشي صفة له فلا يقوم الا به وكونه قائما بمحله كما في الصور والاعراض
لم يكن ذلك الا حال وجودها والكلام فيما قبل الوجود قلنا سنوضح من كلامهم ما يدفع هذا الاشكال
والجواب انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن فلا نسلم انه وجودي
بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وقد مر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد
بالامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز
ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجوده كالحادث الاول ولا يكون
من الاستعداد في شي لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي
وفي قوله المخالف له اشارة الى التغاير بين الامكانين وذلك من وجوه احدها ان الذاتي
لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي يقتضيه
لانه حالة مقربة للمادة الى ما يتاثر المؤثر فيها وايجاده الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت
بالقرب والبعد فان الاستعداد للمضغة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهو من النطفة
وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى
ابعد الكل ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لا يتصور فيه تفاوت واختلاف في امكان وجود
الانسان لماهيته وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان
لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة مثلا فعائد الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي
لا تحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشي مهيئة اياه لان يفيض الفاعل
وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس ويختلف بالقرب والبعد والشدة والضعف
بحسب حدوث شرط وارتفاع مانع مسماه بالقوة عند عدم الحادث زائلة عند وجوده
لكون الجسم في اواسط الحيز عند الوصول الى نهايته ومبدا وكذا الزوال بواجبه شرعا
قال فان قيل اعلم ان للفلاسفة في التفصي عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد
بالامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده وجوديا تعلقه بموضوع موجود في الخارج
وتقريره ان الامكان لا محالة يكون بالقياس الى وجود والوجود اما بالذات كوجود البياض
في نفسه واما بالعرض كوجود الجسم ابيض فاما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان

ان يوجد شيء شيئا آخر او يوجد لشيء آخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن وبالجملة
في احتياجه الى وجود شيء حتى يوجد لشيء آخر واما الامكان بالقياس الى وجوده بالذات
وهو امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث
اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج
الى موضوع يقوم به امكان ذلك الشيء قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع او معه
بالقوة فهو صفة للموضوع من حيث هو كون في موضوع وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه
كالاضافة للمضاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير تعلق بموضوع
او مادة فمثله لا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء
من الموضوعات ليقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال عائد
ولانه لو ثبت ان امكان عرض يستدعي محلا او استدل على ذلك استدلالا فاسدا بانه لو لم يكن امكان
الحادث امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجود فلم يكن ممكن الوجود على ما في الشفاء لم يحتج الى ما ذكر
من التفاصيل وثانيها ان المراد بالامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث
وثبوته ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم
قدم الحادث لان المعلول دائم بدوام علته التامة بالضرورة لامتناع التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد
من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث
على تلك الحوادث جملة لامتناع التسلسل لان مجموعها لحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا
خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع لها في الوجود
كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث حالة مقربة الى الفيضان عن العلة هي الاستعداد له
المتفاوتة في القرب والبعد المتفقة بمحل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم بل متعلقا
هو المعنى بالمادة وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات لا فاعلا
بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة التي هي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف
على شرط حادث واما الثاني احتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما
انه لا بد له من سبق حركة متعاقبة بمعنى حصول شيء بعد حصول آخر لا يجتمع المتقدم والمتأخر وما ذاك
الا بالزمان وثانيهما انه لا معنى للحادث الا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ظاهر ان سبق عدم الشيء على وجوده
لا يعقل الا بالزمان وهذا السؤال يبتني على ان العدم امر وجودي وانه هو الزمان حتى لو قيل الآخر
بانا لا نسلم انه وجودي بل اعتباري يعرض للعدم ايضا واحكام يثبتها الوهم وحكمه في وجوده كالحكم في الآنات
بحيث يحكم به الوهم بناء على ان ما يشاهده من الموجودات متغيرة وانما يبتني على هذا الحكم بان هذا متقدم
على ذاك كتقدم الحادث على وجوده وله نظائر في انه حكم عقلي ضروري والزمان هو وكذا التقدم
لا نفسه والحق ان مبنى الاول على افتقار كل حادث الى سبق حركة متعاقبة وقدمها ومبنى الثاني
على ما ذهب اليه الفلاسفة من اقسام التقدم والتأخر والمعية منحصرة في الخمسة اي خمسة بمعنى ان كلا
منها يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان

كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم العالم على المتعلم واما بالرتبة وهي قد يكون حسيا
بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض ماخوذا من الحس لكونه في الامور المحسوسة
وقد يكون عقليا بان يكون ذلك الحكم للعقل لكونه في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون
بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الامام
على المأموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم
الحادث على وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وزادوا قسما سادسا وهو تقدم
بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه ليس بالعلية والطبع والرتبة
والشرف وليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا امر يقع في الزمان وما يقال في بيان
الحصر من ان المتقدم والمتأخر ان لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما
ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج المتأخر الى المتقدم فبالشرف وان احتاج
فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فبالعلية والا فبالطبع او ان المتقدم ان توقف وجود
المتأخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال
المتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والا فبالزمان او ان التقدم
اما حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل باعتبار المعتبر واما اعتباري بخلافه والاول ان كان
بالنظر الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر مشروطا
بانتفاء وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعلية والثاني لا يحتاج الى بيان فان كان
كمالا في المتقدم فبالشرف والا فبالرتبة فلا خفاء في انه ليس الا وجه ضبط مع ان التقدم بالطبع
قد يكون بالنظر الى الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود
بعد تمام الوجوه فالزماني بالمعنى الذي ذكر فيهما شامل للتقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي
بين الاب والابن بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف
تقدم لا يفتقر الى زمان يقع فيه المتقدم فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من
القبيل فلا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يظهر فائدة استغنائه عن الزمان
بتسميته مثل هذا التقدم زمانيا على ما قال بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون
المتقدم حاصلا في زمان قبل زمان المتأخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم
قبل تحقق المتأخر من غير ان يكونا في زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزماني
بالحقيقة هو الذي بين اجزاء الزمان واما توضيح للغير بواسطة اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن
الا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقي ما يستغني عن الواسطة لم يتناول هذا القسم
وذهب بعضهم الى ان التقدم الذي بالعلية والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم
بالشرف راجعان الى الحقيقي لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان
الوصول الى الآخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الاخذ والشروع في مثله
قبل زمان الاخذ في النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه في المجلس

او في الشروع في الامور فيصعد الى الحكم توسطا او لا توسطا وان التقدم الحكمي راجع الى التقدم
بالطبع لان السابق من الاوان المفروضة للزمان معدّ لوجود اللاحق وشرط له كما ذكر فالتقدم
الحقيقي هو الذي بالعلية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتاخر محتاجا في تحققه الى المتقدم
من غير احتياج للمتقدم اليه الا ان المتقدم في الذي بالعلية هو المفيد لوجود المتاخر ولا كذلك
في الذي بالطبع والمفيد هو العلة التامة ام الفاعلية فيه تردد فعلى الاول يكون المتقدم
والمتاخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثاني قد يوجد ذات المتقدم بدون ذات المتاخر
بان يتخلف بعض شروط التاثير والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتاخر وجودا بل عدما والمتاخر يستلزمه
وجودا لا عدما واما بالنظر الى وصفي التقدم والتاخر فبين كل متقدم ومتاخر تلازم وجودا
وعدما لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبر امر فيهم وكذا حال تضايف المتقدم بالطبع مثلا اي هو
مع المتاخر بالطبع لا بالعلية او الزمان او الرتبة او الشرف وعلى هذا القياس سائر الاقسام والمعنى المشترك
بين التقدم بالعلية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات وقد يقال التقدم بالطبع ويخص
ما بالعلية باسم الذاتي وقد يسمى التقدم بالطبع تقدما بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم يحتاج اليه باعتبار
الذات والحقيقة دون نفس الوجود كما في العلة فان ذات الاثنين لا تتم ولا تعقل بدون الواحد
ولا اختفاء في ان هذا انما هو في الاجزاء دون الشرط فالحكم ليس بكلي على ما يشعر به ظاهر عبارة المواقف
قال ومن ههنا ترددوا واختلف العبارات في ان مقولية التقدم والتاخر والمعية
على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك اللفظي بان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب التشكيك
بان يكون موضوعا لمعنى مشترك بين الكل لا على السواء لكونه في التقدم بالعلية اقدم وفي التقدم
بالطبع اولى حيث يكون بالنظر الى الذات وفي التقدم بالزمان لحجة اشد منه في العقلية وكان منشأ المبني
على ان الحكم عائد الى التقدم بالعلية وبالطبع وبالزمان او الى الاولين فقط واللفظ موضوع
بازاء معنى مشترك هو كون الشيء محتاجا اليه والا فليس للفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال الكل مشترك
في معنى واحد هو ان للمتقدم امرا زائدا لا يوجد للمتاخر كما لنا تحقق في الذي بالعلية وكونه مقوما
او شرطا في الذي بالطبع وكونه مضى له زمان اكثر في الذي بالزمان وزيادة الكمال في الذي
بالشرف وقرب الوصول الى مبدأ معين في الذي بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم
والا لصدق على كل شيء بالنسبة الى اخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الاخر وان اريد اشتماله
على امر زائد هو احد الامور المذكورة فهذا بعينه يتأتى في كل مشترك لفظي بان يقال لفظ العين
مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعاني قال المنهج الرابع في الوحدة والكثرة
والحق انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لمثل ما سبق في الوجود والامكان
وان تصورهما بديهي بحصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب فلا يحتاج الى الالفاظ كما يقال الوحدة
عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة
الانقسام اليها ولا اختفاء في تقاصيهما طردا وعكسا لانهما من الامور الجلية لفظا واما ما يقال ان الوحدة
عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات فمبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال

لما ان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يعرف المبدأ بالمبدأ قبل ذي المبدأ فالكثرة
ترتسم صورها في الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تعقل الوحدة بالكثرة
عند الخيال وتعقل الكثرة بالوحدة عند العقل تعبيرا بالمعروف لا بالماهية في المعرف والجهالة
قال والقطع بها كانت الوحدة مساوية للوجود بمعنى ان كل ما له وحدة فله وجود
وكل ما له وجود فله وحدة بوجه ما توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو غلط لان الكثير
من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فلا وللتنبيه على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل
من الوجود والماهية وذلك لوجهين احدهما انا نعقل ماهية الشيء او وجوده من غير ان نعقل
وحدته او كثرته بل مع التردد فيه كما نقطع بوجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته
ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم نثبت كريته وثانيهما انا اذا جمعنا مياه اواني كثيرة
في اناء واحد حتى صار ماء واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في اوان كثيرة حتى صار
مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع الوجود والماهية بحالهما من غير زوال وتبدل
فلو كانت الوحدة والكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك قال وقد استدل
نقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان
وتمسكات من الطرفين يشعر بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم
وبعضها بان المراد بالعدمي ما يدخل في مفهومه العدم وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات
الفلاسفة ان الوحدة جزء هذا الواحد الموجود وانها نقيض اللاوحدة العدمية لصدقها
على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان شيء ما واحدا في العدم الفرق بين قولنا وحدته
لا وقولنا لا وحدة له والكل ظاهر الفساد ومنها ما اورده ما من ان الوحدة لو كانت
عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان تكون امرا عدميا فيلزم منه كون
الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم منه واما ان تكون امرا وجوديا وهي عبارة
مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال والوحدة جزؤها
فيكون وجودية منه ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة
وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا كالامتناع
واللاامتناع ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكونها
مساويا للوحدة ولكانت الوحدات متسلسلة في الوحدة ومتمايزة بالخصوصيات فيكون للوحدة
وحدة وتتسلسل والجواب انه ينقطع بانقطاع الاعتبار لو ان وحدة الوحدة عينها
اعتراف بانهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان لما مر في الوجود والامكان
ومنها انه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا المتالف من الوحدات
ورد بان هذا عين الدعوى قال وموضوع الوحدة قد سبق ان الوحدة قد توصف
بنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة ولغيرها فهذا بيان لاقسامها
باعتبار الموصوف تنبيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معناها بحسب الافتراق في الموصوف

الوحدة اما ان يكون موضوعا للكثرة بان تصدق على كثيرين او لا فان لم يكن له مفهوم
سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له
مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام او لا فان لم يكن فاما ان يكون
بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية او لا فالاول النقطة والثاني المفارق وان كان
قابلا للقسمة فقبوله القسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا
متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو بالاجتماع
والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال للمقدارين يلتقيان
عند حد مشترك كضلعي الزاوية والجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك احدهما بحركة الآخر سواء كان
الالتحام طبيعيا كاللحم مع العظم او لا كالاجزاء المسلسلة قال الامام احكام الجسم المتصل ان اعتبرناها
قبل حصول الانقسام فهو واحد بالاتصال لان صورته وهيولاه واحدة وامكن ان يفرض فيه
اجزاء متساوية عند حد مشترك وان اعتبرناها عند حصول القسمة فانه لا بد ان يكون تلك الاجزاء
من شانها ان يتحد موضوعاتها بالفعل لا كاستحالة الكاس فان من شانها الاتحاد وعند القسم
مع انه واحد بالنوع بالموضوع بمعنى ان المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة
متفقة الحقيقة وبالموضوع ايضا اعني المادة التي هي محل للصور والاعراض لانها وان تعددت
موادها بالشخص لكن يعود عند الاجتماع مرة ثانية واحدة مادة واحدة وذلك عند من يقول
بالمادة والا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة قط الا واحدا بالاجتماع وقد يكون وحدة
بحسب الطبيعة كالشجرة الواحدة وقد يكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد يكون بحسب الوضع
والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه عبارة عن عدد مخصوص من الموزونات يجمع من ستة اسداس
يسمونها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة ولكن منها لا يسمى واحدا وان كانت
متصلة ولا فرق في ذلك بين ان يكون من اجسام المتشابهة الاجزاء او غيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام
الملة انما هي في المركب فلذا اختص بالواحد وفي عبارة الامام من اقسام الواحد التام وهو الذي
يشتمل على جميع ما يمكن له كالخط الدائر بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه ممكن ابدا والمراد
جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لا من الاوصاف والكمالات على ما توهم وما لا يكون تاما
في عبارة بعض المتاخرين من الفلاسفة يسمى بالناقص وفي الطوالع نحو التام وفي كتب الامام
بالكثير هذا اذا لم يكن موضوع الوحدة موضوعا للكثرة وان كان فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثرة
لامتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا فجهة الوحدة اما ان يكون مقوما
للكثيرين بمعنى كونه ذاتيا غير عرضي واما ان يكون عارضا واما ان لا يكون هذا ولا ذاك فالاول
اما ان يكون تمام ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو في الانسانية او جزءا
مقولا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية
او في جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل وانما يغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار
دون الذات والثاني اما ان يكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والثلج للابيض او محمولات

الموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك
الى المدينة في التدبير الذي ليس عارضا للمنتسبين بل للنفس والملك ولا ذاتيا في ان التدبير محمول على النفس
وان قلنا النفس كالملك في التدبير فالتدبير محمول عارض لهما فهو كالابيض للقطن والثلج والكل
جهة الوحدة من باب المشترك وهو لا يكون الا بحسب محل بالمواطاة او الاشتقاق قال
وبعض هذه الاقسام اولى بالوحدة يعني ان الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك او التواطؤ
لكونه مفهوما واحدا متفاوتا بالاولوية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع
وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة
مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء متخالفة ولم يقل الواحد بالتفاوت في الاشدية
والاقدمية لكونه غير معقول قال وكذا الكثرة يشير الى الكلام منها ان الكثرة مقولة بالتشكيك
لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب العدد الاثنينية بمعنى ان الاثنين عدد
والواحد ليس بعدد لصدق حد العدد وهو الكم المنفصل عليهما دونه وما قيل ان الفرد الاول
اعني الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الاول ليس بشيء ومنها ان الاعداد انواع مختلفة
لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ومنها انها متالفة
من الاحاد فان العشرة واحد عشر مرات لا خمسة وخمسة او ستة واربعة او سبعة وثلثة اذ لا رجحان
لشيء من ذلك بخلاف الواحد فانه يرجح بانه لا اقل منه وان الاثنين انما تالف منه ولان مجرد
زيادة الواحد يوجب حصول نوع اخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد يفرض فانه
يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية يحصل في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا
انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان يحصل لهما امر
بحسب الخارج ولان الاعداد امور اعتبارية هي الوحدات ولانها لو كانت في الخارج فاذا قلنا زيد وعمرو
هما اثنان مثلا فقيام الاثنينية اما باحدهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بمجموعهما فيلزم في كل منهما
شيء منها وليس سوى الوحدة الاعتبارية قال ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان
فيصير شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا صب الماء من اناء في اناء واحد او الاجتماعية
كما امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهواء صار بالغليان هواء
واحدا او الاستحالة ككون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا بل بان يصير احدهما الاخر
بعينه اياه وذلك لوجهين الاول ان الاثنين سواء كانا ماهيتين او وجودين منهما او من ماهية واحدة
فالاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله اذ لكل شيء خصوصية هوية هو هو بها فمتى زالت الخصوصية لم يبق
ذلك الشيء واعترض بانه ان كان استدلالا فهو عين المتنازع وان كان تنبيها فلا سماع فيه من الدعوى
اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا يمتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين
بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما
وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدوث شيء ثالث واياما كان فلا اتحاد واعترض
بانا لا نم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعدلنا الى تقرير اخر وهو انهما

بعد الا كان وان كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا ولا يكون
شيء منهما موجودا فكان اما افناء لاحدهما وبقاء للاخر وفناء لهما وحدوث ثالث فاعترض بانا لا نم انهما لو كانا
موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد فدفع هذا الاعتراض
بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الامرين
الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للاخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاجيب عن هذا الدفع
بانهما موجودين بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صار واحدا فلم يمكن التفصي عن هذا المنع
الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة تبيان وتفصيل
واستحضار لحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين بان وجه صح في امتناع
اتحاد الاثنين على الاطلاق قال ومن خواص الكثرة التغاير فانه لا يتصور الا بين متعدد
وانما الخلاف في عكسه وهو ان التعدد هل يستلزم التغاير فعند المتقدمين من اهل السنة لا ولذا قالوا
اللوازم موجود ان جاز انفكاكهما في العدم بان وكذا المعدوم والموجود وههنا ان التغاير
عندهم وحدوى كالاختلاف في التضاد فلا يتصف المعدوم واما التعليل بانه لا تمايز بين الاعدام
بمحض العدم ومن وجه الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك في دخل الحسبان
وان فرضنا كونهما قديمين لانهما يتفكان بان يوجد في اي حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة المفارقة
مع موصوفها سواء كان قديما او حادثا لانهما ينفكان بان يوجد الموصوف وينعدم الصفة فجواز
الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في حيز
او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا التقرير مشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب ان الصفة التي ليست
عين الموصوف ولا غيرها هي الصفة اللازمة النفسية فقبل بل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته
بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الا ان عدتهم الوثقى في التمسك هو ان قولنا ليس في الدار غير زيد
وليس في يدي غير عشرة كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد احاد العشرة
واوصاف الدراهم لا تؤخذ من الصفات المفارقة واللازمة وبعضها لا يكون مما نحن بصدده الآن
من الامتعة غير زيد وكذا الدراهم وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي ان في الدار غير زيد وعبيده او
فوق العشرة واعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران مع انه لا يجوز
انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الآمدي بانه يكفي الانفكاك من جانب واحد اذ يمكن
عدم العالم مع وجود الصانع ونقض بانه لا يكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة
اذ يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك
من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود الصانع دون العالم كذلك يمكن ان يعقل
وجود العالم ولا يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وهذا غاية التوجيه على ما نقل عن بعض المعتزلة
ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ونقض احدهما لا بهامه كثرة ما يمنع من وقوع كل واحد
منهما وما قيل ان الشيء قد يعلم من وجه دون وجه كما يسوغ ان يعلم انه لون ويجهل انه سواد فيلزم تغاير الحيوان
لزوم كون الواحد لو لعله غير المنوي كشيئين متغايرين ليس بشيء لان تغاير جهتي الشيء لا يستلزم تغايرهما

في نفسه قال فبل العالم من حيث هو معلول ومصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم
ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة
بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل المضاف وقد اورد
على الغائلين بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما انه لا انفكاك بين المتضايفين لا بحسب
الخارج ولا بحسب العقل فيلزم ان لا يكونا متغايرين فالتزموا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما
متضايفان ليسا بموجودين واللوازم لا بد ان يكونا موجودين قال قبل غاية مثل الاب والابن
والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كالاخوين ضروري لا يمكن انكاره قلنا الضروري
هو التغاير بين الذاتين والامر وصف الاضافة فليسا بموجودين فكيف يتغايران والتغاير
عندهم من خواص الموجود وبمثل هذا يندفع ما يقال ان توقف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض
ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك لانهما باعتبار الذات يمكن الانفكاك في العقل
بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس سيما عند من يقول بعدم بقاء
الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله تعالى ضرورة من غير استطاعة العبد وان يحصل هذه الاستطاعة
غير هذا الفعل سيما عند من يقول بان الاستطاعة تصلح للضدين واعلم ان تقرير الاعراض
بالباري مع العالم والجزء مع الكل بان المراد الانفكاك عقلا وتقرير الآمدي ظاهر لما ذكرنا
واما ما نقل في المواقف من تقييد جواز الانفكاك بكونه في حيز او عدم فينبغي ان يكون تقرير
الاعتراض هو انه يمتنع انفكاك الباري عن العالم في حيز او عدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب
الآمدي انه وان امتنع ذلك لكن لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري
ورده انه لا يكفي هذا القدر والا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجواز
ان ينعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولا ينافي الجواب بان المراد جواز الانفكاك
تعقلا فالم يحذف قيد في حيز او عدم لان الباري لا ينفك عن العالم في حيز او عدم بحسب التعقل
ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الا ان يؤخذ التعقل اعم من المطابق وغيره ومع هذا يلزم
تغاير الذات والصفة لجواز ان يعقل عدم كل بدون الآخر كما ذكر في المواقف ان التغاير
الباري مع العالم لامتناع انفكاك العالم عن الباري لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم
في الوجود والعالم عن الباري في الحيز لانا نقول يكفي الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف
عن صفته والجزء عن الكل في الوجود فقيل المراد جواز الانفكاك تعقلا وهو يمتنع تعقل العالم بدون
الباري ليس على ما ينبغي ثم فيما بحثناه وهو ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة
في الوجود انما يصح في الاوصاف المفارقة كالسواد مثلا وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو
في الصفة اللازمة قال والجمهور على ان الغيرية بمعنى الهو هو بمعنى ان الشيء بالنسبة الى الشيء
ان صدق انه هو هو فعينه وان لم يصدق فغيره ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان
الى البشر والناطق فبحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الانسان الى الكاتب
والجسم فبحسب الذات والهوية وما ذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف

ليس عينه ولا غيره ليس بمعقول لكونه ارتفاعا للنقيضين نعم في الوجه اضافة بها يصير اخص عن البعض
بحسب المفهوم لان الوزن مثلا الاثنان من حيث انه احد مما ليس من الاخر الا انهما بحسبه لازمة
في بعض الامور ربما يشتبه بها مفهوم البعض ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغيرية بعض هو هو وبان الغيرين
هما الاثنان او الشيئان واعتذر الامام الرازي عما ذكره المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء لا هو
لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين كما خص العرف لفظ الدابة
بذوات الاربع وصاحب المواقف بان معناه انه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية
كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل ولو كان عينه بحسب المفهوم
لم يفد بل لم يصح ايضا لاقتضاء النسبة دون الاثنينية فمن قال الواحد الزمني صح بانهما متحدان
في الخارج متغايران في الذهن ومن لم يقل لم يصح بل قال لا عين ولا غير لان المعلوم قطعا
هو انه لا بد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه وان ذاك في الخارج وهذا في الذهن فلا
وكلا الاعتذارين فاسد اما الاول فلان منهم من حاول اثبات ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل
لكان غير نفسه لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير
العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد وبطلان هذا
الكلام ظ لان مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه وزعم هذا
القائل ان هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة فاسد لم ينقله الا جهول
حادث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة
كالواحد من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات والقدرة مع الذات وكذلك مما لا يتصور اتحاده
بحسب الوجود والهوية قال وبعضهم قد يستوا انه لا يكفي في التغاير الانفكاك من جانب الاخر
البعض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف حتى ان عدم تغاير الشيئين انما هو
اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والبعض غير وآخر واما الموصوف مع الصفة فلا غير
التغاير انما هو في الصفات التي يمتنع الذات بدونها كما يمتنع هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع
العدم على القديم وكذا الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل السواد مع الجسم فانهما غيران واما الجزء
مع الكل فلانه كما يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها
لم يكن واحدا من العشرة وحاصله انا لا نوصفه بانه يمتنع بدون الكل في سائر الامور الاضافية
كالاب مع الابن والاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم ان لا يكون
الغيران بل الضدان غيرين لان التغاير والتضاد من الاضافات فان التزموا ذلك بناء على ان الاضافة
عدمية ولا انما يكون الاعدام احتيج بان الكلام في هو وجود له صادق من حيث انه هو وجود
لا في المجموع المركب من الموجود والعارض قال واعلم ان لما قالوا بوجود
الصفات القديمة لزمهم القول بتعدد القدماء وان فيه غير الله تعالى ولو التقصي عن ذلك
نفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر انه انما يدفع تعدد غير الله تعالى لا تعدد
القدماء وتكثرها لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم تكن متغايرة

لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة ولذا صرحوا بان الصفات سبعة او ثمانية
وبان الجزء مع الكل اثنان وشيئان وموجودان وان لم يكونا غيرين قال ومنها
اي ومن خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية ومراده بالصفة
النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر
جوهرا او ذاتا وشيئا وموجودا ويقابله المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات
ككون الجوهر حادثا ومتحيزا او قابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية
امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الآخر
وينوب منابه فمن ههنا قال المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويجوز ويمتنع
او موجودان يسد كل مسد الآخر والمتماثلان وان اشتركا في الصفات النفسية
لكن لا بد من اختلاف فيما تحصل به التعدد والتمايز فيصح التماثل وينسب الى الشيخ انه
يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بانه لا يعلم فلا تماثل وبان اهل اللغة
مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد مسده
وان اختلفا في كثير من الصفات ولما قال النبي عم الحنطة بالحنطة مثل بمثل واراد به الاستواء
في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها واجيب بان المراد الاشتراك في الجهة
التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة فيه وكان بحيث
ينوب احدهما مناب الآخر صح القول بانهما مثلان في الفقه والا فلا قال واما اشتراط
التغاير ففيه خلاف قال الآمدي اما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيه فمنهم من قال ليست متماثلة
ولا متخالفة لان التماثل والاختلاف من الشيئين يستدعي مغايرة بينهما وصفات الله تعالى
غير متغايرة وقال القاضي انها متماثلة نظرا الى اختصاص كل صفة من الصفات النفسية
من غير الصفات الى وصفها الخاصة وما ذكر ان القاضي لا يشترط في التخالف الغيرية
اولى وقد يتوهم من كلام صاحب المواقف ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف البتة فمن نفى
الصفات بعضها بها دون لا فلا قال ويمتنع اجتماع المثلين بمعنى ان المثلين اذا كانا
من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة لنا ان الوضعين اذا اجتمعا
في المادة والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز لاختلاف المحل لان نسبتهما واحدة ووجودهما تبع
لوجوده فاذا اتحدت المادة وما يتبعه الهوية ارتفعت الاثنينية ورد بالمنع لجواز ان يختص
كل بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة وبهذا يمنع ما ذكر في المحصل من ان نسبة العوارض الى كل منهما
على السوية فلا يعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما وجه لا يشترك الامتياز النسبة ويلزم الاتحاد
واما الاعتراض بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشيء
لان ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه
لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان لا يعلم بشيء ان يحصل العلم به اذ لا مانع سوى امتناع اجتماع
المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع بما نحن فيه من الاعراض لجواز ان يكون امثاله مجتمعة واللازم ظ

للقطع بذلك في كثير من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعهما جاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة
انه ليس بواجب وزوال الآخر لا بطريان ضده الذي هو ضد للمثل الآخر ايضا فيلزم اجتماع
الضدين وبقاء الاول لان بقاء المتلازم جواز زوال الآخر كما يقال شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب
وجواز القطع بانتفاء الممكن ضرورة او الاستدلال والثالث بمنع المقدمات بتمسك المعتزلة
بانه لو فرض ان الجسم يعرض له سواد ثم آخر وآخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بانا لا نسلم
ذلك بل السوادات المتفاوتة بالشدة والضعف انواع من اللون متخالفة بالحقيقة مترتبة
في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد يعرض للجسم الذي يشتد سواده على التدريج
في كل آن نوع آخر قال ومنها اي ومن الكثرة التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل
لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة والمراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا يكون قائما
بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج العينين والعين
مع المعنى والعدميين والعدم مع الوجود ولهذا قالوا بعدم التضاد في الاجسام وسائر الاعيان
لكونهما اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج العلم والجهل اذا كانا متعلقين كالعلم بان الله
وعلم زيد بان ... فانهما لا يتواردان على محل واحد وقد يقال
ان معنى امتناع الاجتماع انهما لا يتواردان على محل ولا يكونان معا فيخرج مثل ذلك لان محل الوجود
لا يتصف بالحادث وبالعكس ولان العدم لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز
بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل وبقيد لذاتيهما
عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه معا اي العلم بان الشيء متحرك والعلم بانه ساكن في آن واحد
فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون واما تصور حركة الشيء
وسكونه معا فممكن ولذا يصح الحكم باستحالتهما وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر
والقرب والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما يتضادان
اذا اعتبر اضافتهما الى معين ككون الشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد وله خفاء في انه لا حاجة
الى هذا التقييد لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد الجهة يمتنع قال او ان القيد
احتراز عن مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتماثلين كالسوادين عند
من يقول بامتناع اجتماعهما ويجاب بان اتحاد المحل شرط في التضاد وهو تماثل الا عند اختلاف
المحل قال وعند الفلاسفة ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها رأي المتكلمين واما على رأي
الفلاسفة فالكثرة تستلزم التغاير بمعنى ان كل اثنين فهما متغايران فان كان الاشتراك بالحقيقة
او بالعارض فبالعارض او بالاعتبار فبالاعتبار ثم الاثنان ان اشتركا في تمام الماهية
كزيد وعمرو في الانسانية فهما المثلان والا فالمتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي
او لم يشتركا اصلا ثم المتخالفان قد يكونان متقابلين كالسواد والبياض وقد لا كالسواد والحلاوة
والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة
فخرج بقيد التخالف المثلان وان امتنع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة

مما يمكن اجتماعهما وربما يتوهم من امتناع الاجتماع في محل تواردهما على المحل فيخرج مثل الكاتب و...
ومثل الانسان والسواد وفيه بحث قال واما قيد وحدة الزمان فمستدرك على ما مر
وكذا قيد وحدة الجهة اذ قصد به الاحتراز عن مثل الصغر مع الكبر والابوة مع البنوة
على الاطلاق والظاهر انه احتراز عن نحو مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يمتنع اجتماعهما
الا عند اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان المتقابلين قد يجتمعان في الوجود
وفي الجسم على الاطلاق كبياض الرومي وسواد الحبشي قال فان كانا وجوديين
يريد حصر اقسام التقابل في الاربعة ومبناه على ان المتقابلين يكونان وجوديين
او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فان كان يعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الآخر
فمتضايفان كالابوة والبنوة والا فمتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما
عدميا والآخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب شخصه
كعدم اللحية عن الامرد او نوعه كعدم اللحية عن المرأة او جنسه القريب كعدم اللحية عن الكوسج او جنسه
البعيد كعدم اللحية عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك كالسواد
واللاسواد فمتقابلان تقابل الايجاب والسلب الا انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين
كيف وقد اطبق المتأخرون على ان بعض العدمي قد يكون عدميا كاللامتناع واللاامتناع
والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار
عدم القابلية له فلذا يقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية
المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان يحصر
الحصر بوجه يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للآخر فان اعتبر في السلب استعداد
الخارج الجملة لما اضيف السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب
وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كان يعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف
والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد المتقابلين وجوديا بانه لا تقابل بين العدم
المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد ولا بين العدميين المضافين لوجهين
احدهما انهما يجتمعان في عدم ما وقع الاضافة اليه اما بطريق الصدق فلانه يصدق على الحجر انه
لا اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود فلانه قد وجد فيه الحمرة التي هي لا سواد ولا بياض
وثانيهما ان من شرط المتقابلين ان يكونا متواردين على موضوع واحد كما اشرنا اليه
وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع العدميين المضافين كاللاسواد واللابياض
معدوم ضرورة انهما لو اضيفا الى واحد لم يكونا عدميين وهذا لا يخرج التفصي عن اشكالين
احدهما ان مثل الالف مع الفرس داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما
مع انه ليس احد الاقسام الاربعة اما غير التضاد فظاهر واما التضاد فللاتفاق على انه لا تضاد
بين الجواهر لامتناع ورودهما على الموضوع وثانيهما ان الملزوم وعدم اللازم كالتحرك
واللالون متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما ليسا احد الاقسام اما السلب والايجاب

لا اجتماعهما على الكذب كما في الساخن والماغر بما فيه ووجه التفصي ان مثل هذا ليس من التقابل
لامتناع التواردهما على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان ما ذكر من اجتماع
العدمين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الآخر كما في اللاسواد واللابياض بخلاف
مثل العمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما ثانيا فلان الموضوع في التقابل هو نفس
المحل المقوم للحال حتى يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة للقطع بتقابل الايجاب
والسلب في الجواهر مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد بين الصور باعتبار
ما يورد على المحل الذي هو الهيولى واما ثالثا فلتصريح ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين
قد يكون واحدا بالشخص كزيد للعدل والجور او نوعا كالانسان للذكورة والانوثة او جنسا
كالحيوان للذكورة والانوثة او اعم من ذلك كالشيء للخير والشر واما رابعا فلان الكلام في السواد
واللاساخن لان العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى الساخن لا يرى انك
لا تقول باختلاف الموضوع في الساخن واللاساخن نظرا الى ان اللاساخن عدم مضاف الى الساخن
فيكون موضوعه الساخن فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كما بين العكس والتضاد
فان قولنا كل انسان حيوان يعكس بقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضده قولنا لا شيء
من الحيوان بانسان فانه لا يتصور اعتباره في القضايا على المحل قلنا ليس من هذا بل من
ان ذلك بحسب اشتراك الاسم كسائر النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة
فانها تكون في المفرد باعتبار الصدق اعني صدقه على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود
اعني صدقهما في نفسهما فالعبرة في التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع في المحل
وبين القضيتين امتناع الاجتماع في الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم من التناقض
والتضاد وغير موضوع القضية موردا وكذا شرط اتحاد المحل وعدم الاستواء كما قال المحققون
من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان احتملا الصدق والكذب فبسيط كالفرسية
واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان اطلاق تناقض المتقابلين على قوى
واحد في زمان واحد صحيح وقال ابن سينا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود شيء
بمعنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده في غيره ومعنى السلب لا وجوده اي معنى كان
سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده في غيره قال وقد يعتبر في التضاد امر من تفسير
التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذي اورده فيما انكشف في اوائل المنطق والهيات
الشفاء بعد اعتبار كل منهما فيما اتى به سوى المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد
والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة والعدم ان يكون العدم سلبا لوجودي من
شأنه ذلك الوجود ذلك او وقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلاف الامرد وكل من التضاد ومن الملكة
والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق
من التضاد يسمى المشهوري لكونه المشهور فيما بين عوام الفلسفة والمقيد بالحقيقي لكونه
المعتبر عند علمائهم المحققة والملكة والعدم بالعكس حيث سموا المطلق بالحقيقي والمقيد بالمشهوري

ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف
وكذا تقابل الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر فانه خارجا عن التقابل
في الاقسام الاربعة لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكة والعدم بالمعنى الاخص اجاب المصنف
بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم لنحو
امثال ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الضدين في التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا
وجوديين بل قد يكون احدهما عدما للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة
والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يتميز
فيما تقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب بل في كلامه انه اسم يقع على التضاد الحقيقي
وعلى بعض اقسام الملكة والعدم اعني ما يمكن فيه انتقال الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون
والحركة بخلاف العمى والبصر والحق انه اعم من ذلك اذ لا يمكن الانتقال عن النطق والعجمة وفي الذكورة
والانوثة وفي الزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع
الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمتساويين والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين
فالاول اسم للموضوع اعني العدد مع الايجاب والثاني اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا
واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد المشهوري ايضا
فيه يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام قال ومن حكم التقابل انه
عن اعراض بمعرفة ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك
مما يدخل تحت المضاف فكيف يجعل قسما من التقابل اخص منه مطلقا وقسيما للتضاد منافيا له
وتقرير الجواب ان التضايف اعم من مفهوم التقابل العارض لافراده ومفهوم التضاد
العارض لمثل السواد والساخن ضرورة انه لا يعقل المتقابل والمتضاد الا بالقياس
الى مقابل او مضاد وهذا لا ينافي كون موضوع التقابل اعم منه بمعنى ان ما يصدق عليه
التقابل قد يكون متضايفين وقد لا يكون وموضوع التضاد مباينا له كالسواد
والساخن فانه لا تضايف بينهما قال وان مقولته يريد ان من حكم التقابل انه اخص
الاقسام اذ لا يتوقف تعقلهما على تعقله وما ذكر في التضايف كما ان التوقف في التضاد
واما في الباقيين فبوجه وبالجملة فمقوليته على الكل بالتشكيك لكونه في الايجاب والسلب اشد
لان امتناع الاجتماع فيهما بحسب الذات وفي البواقي لاشتمالها على ذلك واوضح ذلك
بان الخير فيه عقدان عقد انه خير وهو ذاتي وعقد انه ليس بشر وهو عرضي وكونه ليس بخير
نفي الذاتي وكونه شرا نفي العرضي ولا خفاء في ان التنافي للذاتي اقوى وفي التجريد ما يشعر
بانه في التضاد اشد لانه قال واشدها فيه التقابل اي اشد انواع التقابل هو التقابل
هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع
ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب الآخر
بخلاف الضدين فان احدهما يستلزم سلب الآخر وقيل معنى كلامه انه اشد الانواع

اي من ذلك القسم من العدم والملكة
بل من مطلق العدم والملكة

اقول هذا ... من ذلك التقابل
فان ... واشد ... فيه
السلب ... الى ...
او ... من ...
... الاصطلاح
فضل ذلك

في السكك سوا التضاد لان قبول القوة والضعف في اصناف من الحركة والسكون والحرارة
والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي قال ومن حكم
الايجاب والسلب ان رجوعهما الى القول في العقد اي لوجود اللفظ والذهني دون الخارجي
يعني ان السلوب باعتبار تعقله لها عبارة لفظية لا ذوات حقيقية والا لكان للان مثلا
مقاطع متناهية لانه ليس بفرس ولا ثور ولا مثلث ولا اشياء غير متناهية كذا ذكره ابن سينا
وبه يظهر ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس في الخارج شي هو ايجاب او سلب كيف ولا معنى
بالايجاب الا مثل السواد بالنسبة الى اللاسواد وهو موجود في الخارج قال وانهما اي ومن حكم
الايجاب والسلب انهما اذا نقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والآخر كاذبا
البتة سواء وجد الموضوع او لم يوجد ضرورة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف
ساير الاقسام فانه يجوز ان يكذب هذه المتقابلان لعدم الموضوع او خلوه عنهما كما اذا حمل العمى
والبصر او الاسود والابيض او الاب والابن على العنقاء او على العقل قيل ان اريد
بالنقل القضية حمل المتقابلين على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع
كما في قولنا العنقاء اسود ولا اسود لاقتضاء المعدولة وجود الموضوع وان اريد اعتبار
التقابل بين القضيتين فهذا لا يتصور في التضايف ولا في الملكة والعدم قلت المراد
الكائن في الايجاب والسلب لا في الانواع البواقي وقد تقال القضية انما تكون معدولة مقتضية اي وجود
الموضوع اذا اريد بالمحمول مفهوم ثبوتي يصدق عليه النقيض عدل في التعبير عنه الى طريق
السلب واما اذا اريد به نفس مفهوم النقيض فهي موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود
الموضوع لكونها في قوة السالبة فقولنا العنقاء لا اسود اذا اريد باللااسود معنى
الاسود اعني رفعه وسلبه فهي صادقة بمنزلة قولنا ليس العنقاء اسود قال ومن حكم التضاد
ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم قال وان الجنس
يعني ان من حكم التضاد الحقيقي انه لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد
والبياض الداخلين تحت اللون ولم يتبين الظهر انه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة
او الخير والشر ولا بين نوعين من جنسين كالعفة الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت
الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع هو والا تبين سوا كانت من جنس واحد كالسواد
والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم من هذا ان لا يكون
ضد الواحد الا واحدا اذ لا يكون للسواد ضد هو البياض وآخر هو الحمرة ولا للشجاعة ضد
هو التهور وآخر هو الجبن وعولوا في اثبات ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهوري
فقد صرحوا بانه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة وكالخير
والشر او نوعين من جنس كالعفة والفجور او بين انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة او جنس
كالشجاعة والتهور والجبن وقد يطلب من وجوه الاول ان معنى الاستقراء في الاضداد التضاد
بين النوعين من جنس هو انا وجدنا ما بينها دون غيرها ولا طريق الى نفيه عما بين الفضيلة

والرذيلة والعفة والفجور سوى انه لا يكون الا بين نوعين من جنس وهذا ان جنسان او نوعان
من جنسين وهذا دور ظاهر الثاني انه ان اشترط في التضاد غاية الخلاف فكونه فيما بين نوعين
دون انواع من جنس ضروري لا استقرائي لان غاية الخلاف انما تكون بين الطرفين لا بين الطرف
وبعض الاوساط وان لم يشترط فبطلانه ظ كما في انواع اللون الثالث انهم اطبقوا
على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين اخيرين من اللون بل الانسان
المتخالفة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكر
من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين بينهما غاية الخلاف لزم ان لا يكون في الالوان
الا بين السواد وغاية البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهوري
بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن ينافي ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري
ايضا قال فالوا الا يقابل من كلام ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة
ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية وذلك ان الكثرة لما كانت مجموع من الوحدات
كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيالا لها والكثرة معلولا متقوما بالوحدة ومكيلا
بها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا
بالشخص كما سبق في تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرا الكثرة
على الشي بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اذا طرات الوحدة على الاشياء بطلت الهويات
المتكثرة وحصلت هوية اخرى وكان هذا مراد الامام بقوله اذا طرات الوحدة بطلت
الوحدات التي كانت ثابتة فيبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات والآن
مجموع الوحدات ليس الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شي من المتقابلين
كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الآخر فظ واما في التضايف فلان المقوم للشي متقدم عليه
وجودا وعقلا والمتضايفان يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم
للشي يجامعه والضد لا يجامع الضد بل ينافيه فان قيل هذا في الكل لان الاجتماع
في المحل ينافي التقابل مطلقا قلنا ممنوع لما يجي من ان المتقابلين بالايجاب والسلب
قد يجتمعان في محل اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف
اما الاول فلان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص وكيف يتصور
ذلك في مثل الانسانية واللافرسية بل هو اما انه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد
او بالنوع كالرجولية والمرأتية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بما هو اعم كالخير
والشر للشي ومع ذلك فيكفي الفرض والتقدير كالانسان للانسانية واللافرسية في قولنا
الانسان فرس لا انسان ليس بفرس والامام حمل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة
دليل على عدم التضاد بينهما فان من شان الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان
كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما الثاني فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة
بذات الوحدة فممنوع اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نعقل الكثرة

وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون بعض الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد انه وحدة الكثرة
متقوم بموضوع الوحدة بمعنى ان الكثرة مؤلف تصدق على كل جزء منه وانه واحد وهو اعني اجتماع
الكثرة مع الوحدة مسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارض لهما بل بين موضوعيهما
ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذا مع الموضوع كالقوس
واللاقوس وكالبصر والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض وكان تقابلهما بالذات
فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين قال قلت المراد الثاني وهو ينافي التقابل لان كون احد الموضوعين
متقوما بالآخر مسلم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او ايجابه
لا اقل قلت ممنوع وانما يلزم لو كان الموضوعان في محل وهو ليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما
في الوجود وكونهما في الاجتماع في المحل انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني حمل
المواطاة لا بحسب الوجود اعني حمل الاشتقاق كما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع اجتماع
المتقابلين في موضوع واحد يعتبر في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب
الوجود فيه لان المتقابلين بالايجاب والسلب يجتمعان في الموضوع بحسب الوجود كالابيض الحلو
فان فيه البياض واللابياض لان اللابياض مقول على الحلاوة الموجودة فيه والمقول على الموجود
في الموضوع موجود في الموضوع ثم لا يمتنع اجتماعه بحسب الوجود يمتنع بحسب الصدق من غير عكس وما يجب بحسب
الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر انه لا دليل على نفي تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة
والكثرة بل تقسيم الكثرة بالاقسام مطلقا او الى المتشابهات والوحدة بعدم خاصي ثبوت
ذلك واما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما فمبناه ان الكثرة اي العدد لما كان متقوما بالآحاد
متحصلا من انضمامها بجموعها الواحد في المعدود ثم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهو
فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة فتبطلها كما اذا جعلت مياه الكيزان في كوز
واحد فقد توهم تضادهما بناء على تواردهما على موضوع واحد هو ذلك المياه مع بطلان احدهما
بالآخر ونفاه الامام بانهما ليسا على غاية الخلاف وبان موضوع كل من الوحدة الزائلة والتي
هي بعد الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارئة لكنه والكل ضعيف **قال المبحث الخامس**
في العلة والمعلول لما كان من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية ونحوهما من الاعتبارات العقلية
التي لا تحقق لها في الاعيان والا لزم التسلسل علم مما عرفت بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل
التضايف اذ العلة لا تكون علة الا بالقياس الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين
كالعلل المتوسطة التي هي علة لمعلولها معلولة لعلتها **قال المبحث الاول** قد يراد
بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول المحتاج هو الى الشيء وان كان العلة عند اطلاقها تنصرف
الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشيء اعني ما يحتاج
هو اليه فاما ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه فان كان داخلا فاما ان يجب بوجوده الشيء معها اما بالفعل وهي
العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كان خارجا عن الشيء فاما ان يكون الشيء به
وهي العلة الفاعلية او لاجله وهي العلة الغائية ويخص الاولان اعني المادية والصورية

باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما
كالجنس والفصل ويخص الاخيران اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما
في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وتمام هذا الكلام ببيان امور الاول ان ما ذكر في بيان
الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء ولاجله الشيء سوى الاستقراء
الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما يشبههما من الاجزاء لصدق
التوقف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الاقسام
لكونها راجعة الى ما به الشيء وما ذكره الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية
بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح
بها بانها ان المادية داخلة الثالث ان ما ذكر تام باعتبار الفعل والقوة في الوجوب
وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذ لحقتها
الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا
ويخرج من تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة
وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان من توهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه
بالفعل ابدا والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وجه لدفع الاعتراض الرابع ان الجزء
الاخير من الصورة المركبة يكون وجود المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة
ويخرج عن تعريف الصورة فيستدعي التعريفان جمعا ومنعا ولا نجوز ان نريد بالقوة الامكان
بحيث لا ينافي الفعل لان الشارح اظهر الخامس ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس
والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده على ما سبق تحقيقه وجعل الامام جنسا على انه لا تغاير
بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بالاعتبار فان الحيوان المأخوذ
بشرط ان يكون وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع مادة
والمأخوذ لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده ويكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم
لو كان الجنس مأخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية
كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه السادس ان من الشروط ما هو عدمي
كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة
ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع ما هو المعدوم في الموجود ضروري
ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية
بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هي شرائط التأثير ولا امتناع
في استناد المعلول الى فاعل موجود مشروط بامور عدمية بمعنى ان العقل اذا لاحظ حكم انه
انه لا يحصل بدونها مع القطع بان الموجد هو الفاعل الموجود دونها لا ينسد باب اثبات الصانع
لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان هو وما شرائط عدمية وقد يجاب بان الشرط
انما هو امر وجودي هو ذلك الامر العدمي الذي يظن كونه شرطا لازم كاشف عنه مثل شرط

احراق الخشبة ليس زوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة التي يبتني عليه زوال الرطوبة وكذا
سائر الصور قال فيستحيل عدم الحادث من مبادي وجوده لا لفعل الى الفاعل المقارن لزمانه قلنا
الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى الشيء الى ما يقارنه ولهذا كان يتقدم عدم الحادث على وجوده
زمانا تقدما ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه فهو ليس من المبادي الا بالعرض
بمعنى انه يقارن المبدا قال ثم جميع ما يحتاج اليه الشيء يسمى علة تامة العلة اما تامة هي جميع ما يحتاج
اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى شيء ما مما يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبا من عدة امور البتة واما ناقصة
هي بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ابتداء وقد يكون
هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض لا لعوارضه وقد يكون
هو مع المادة والصورة ايضا كالموجد للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة
التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول لان احتياج المعلول الى المادة والصورة اي جميع
اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فما يقال من انه العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه
بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية قال وكل من الاربع
يعني ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار الى بسيط ومركب وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار
الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قريبة وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة وباعتبار الى مشترك
ومختص وباعتبار الى ما بالقوة وما بالفعل قال المبحث الثاني يجب وجود المعلول يعني اوجد
الفاعل بجميع جهات التأثير من الشرط والآلة والقابل بحيث يجب المعلول اذ لو جاز عدمه
لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح لان التقدير حصول جميع جهات التأثير من غير ان يبقى
شيء يوجب الترجيح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى المؤثر
التام من لوازم الامكان والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود
المعلول لزم وجود الملزوم بدون اللازم فيجب اذا كان بين المؤثر التام ومعلوله
تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال
وجد المؤثر فوجد الاثر من غير عكس قال فيستحيل لو صح لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره
عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تأثير القديم في الحادث شرط حادث يقارن الاثر الحادث
كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات
الفاعل ولا تأخر عنه للفاعل مع جميع جهات التأثير قال فيستحيل الظروف قاضية بان ايجاد
العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود المعلول مقارن للايجاد او متأخر عنه فيكون
متاخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا
كون الايجاد بعد وجود العلة مع جميع جهات التاثير بعدية زمانية ممنوع قال فعدم المعلول
يعني لما ثبت انه كلما وجد العلة بجميع جهات التاثير وجد المعلول لزم بحكم عكس النقيض انه كلما انتفى
المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها واكد الحكم بقوله ولو في غير القار لانه
قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها

لكونها بحسب ذاتها على التجدد والانصرام بمعنى ان ذاتها يقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان
علته وسيطلع على حقيقة الحال في مباحث الحركة قال فيستحيل كل من العدمين نفي محض لا يتصور له فكيف
اثرا او مؤثرا قلنا بل عدم مضاف لا يمتنع كون احدهما محتاجا والآخر محتاجا اليه وهذا معنى
المعلولية والعلية ههنا لا التأثر والتأثير واذا استبان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته
وعدمه الى عدم علته ظهر ان الفاعل على طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده
وجوده وبعدمه عدمه اما عدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث
يحتاج الى عدم حدوث فاعله بجميع جهات التاثير واما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق بمعنى ان زوال
وجوده يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التاثير قال فيستحيل ما توهم من انعدام المعلول
عند انعدام العلة باطل لما يشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة
الماء بعد النار قلنا ذاك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فان الاب بالنسبة الى الابن
ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تأثيره في حركة وافعال تفضي الى ذلك وتنعدم بانعدام
قصده ومباشرته وعلى هذا القياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركة بعض الاجزاء
البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول ليبس العنصر هذا على راي الفلاسفة
واما على راي القائلين باستناد الكل الى الله تعالى ابتداء بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر بين
قال والمؤثر يريد ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس
تفيد ضوء المقابل وقد يفتقر البقاء الى امر آخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث غير علة البقاء
كماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفتقر بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة وكما ذابه بتعاقب
الاسباب قال المبحث الثالث وحدة المعلول يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا
لعلتين يستقل كل منها بالافادة خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم
ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد الحقيقي
من غير تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد اما الاول
فهو امتناع اجتماع العلتين المستقلتين على واحد فلوجهين احدهما انه يلزم احتياجه الى كل
من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية وثانيهما انه
ان توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتقر
في التأثير الى شيء آخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف
على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة وهذا خلاف المفروض فانه لا يمتنع اجتماع العلتين على معنى
ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخرى
فلا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين
عدم استقلالها بالعلية للفرد وذلك كنوع الحرارة التي يقع بعضها بهذه النار وبعضها بتلك
فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النار ايضا وقد يمثل بنوع الحرارة الواقع بعض افرادها
بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والمناقشة في كون ما في الحرارات من نوع واحد يدفع

بان المراد بالنوع ما هو اعم من الحقيقي والاضافي ورده الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة
المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظ وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يوجد الاحتياج
اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة مطلقا
بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان العلة
المعينة تقتضي ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعيين العلة من جانب العلة والحاصل
ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك
بالعارض واعترض صاحب المواقف بان فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين
من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول المعين الى علة لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص
معلولا لعلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما فيلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي
الاجتماع كما هو شأن المعلول النوعي والجواب ان مفهوم احدهما وان لم ينافي الاجتماع لكن لاستلزامه
يمتنع فيما اذا كان المعلول شخصا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه لا يكون
علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع بكل منهما فرد آخر فلا يكون شيء منهما موجب الاستغناء
ولهذا قال فالفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها بمعنى ان الفرد المعين من افراده مثلا يحتاج الى علته
المعينة التي اوجبته ضرورة احتياج المعلول الى علته وهو اي الفرد لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينها
بل يحتمل ان يكون هذه وتلك لكن يمتنع اجتماعهما عليه كما سبق وقد اما يقال ان الواحد بالشخص يجوز
ان يكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لا بعينها لكن لا يمتنع
الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالاخرى وهذا شروع فيما يقال
ان المعلول الا لاحتياج الى علة ما اما ان يكون هو لا بتعدد العلة اولا واما ما كان فلا فرق بين النوع
والشخص فيما نحن فيه وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعلة المعينة محتاجا اليها
لكن يصح استناده الى علة لا بعينها بان يقع بكل منهما على سبيل البدل اذ يكون الواقع بهذه بعينه
الواقع بتلك مثلا حركة هذا الحجر في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت بتحريك زيد فلو فرضنا انها
وقعت بتحريك عمرو هل يكون هي بعينها فيه تردد بناء على ان لاختلاف الفاعل هل له مدخل في تشخص المعلول
وهو اغرب ما يجيء من انه لا مدخل في تشخصها لوحدة الفاعل حيث يقع الحركة المعينة بعضها بتحريك زيد
وبعضها بتحريك عمرو وانما الكلام في انا لو فرضنا ان في ذلك الزمان في تلك المسافة وقعت بتحريك بكر
وخالد بدل زيد وعمرو هل يكون تلك بالشخص قال تمسك المخالف اي القائل بجواز اجتماع العلتين
على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جوهرا فردا ملتصقا بيد زيد وعمرو ودفعه زيد وجذبه عمرو
في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما بالاستقلال
لعدم الرجحان مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين ولذا فرضنا في الجوهر الفرد
دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع استنادها الى كل واحد بالاستقلال بل اليهما جميعا
بحيث يكون كل منهما جزء علة وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول وتوزيع اجزائه على اجزائها
او الى احدهما كما هو الراي الحق قال واما الثاني يعني جواز صدور الكثير عن الواحد فلوجهين

احدهما اقناعي وهو ان العقل اذا لاحظ هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لا لذاته ولا لغيره
فمن ادعى الامتناع فعليه البرهان وثانيهما تحقيقي وهو اقامة البرهان على صدور الممكنات
كلها عن الواجب تعالى على ما سيأتي قال احتج الفلاسفة على امتناع صدور الكثير عن الواحد
بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذاك مفهومين
متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما او كلاهما داخلا فيلزم تركبه او خارجا
عنه لازما له فيكون له صدور عنه وينقل الكلام الى مصدريته له ويتسلسل المصدريات مع كونها
محصورة بين حاصرين والاعتراض عليه من وجوه الاول ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له
في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءا من الفاعل او عارضا له معلولا له الثاني انه ان اريد تغاير مصدرية
هذا لمصدرية ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع او بحسب الذهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب
الخارج الثالث ان المصدرية لو كانت متحققة في الخارج لم يكن الفاعل واحدا حقيقيا في شيء من الصور
لانه اذا صدر عنه شيء فقد تحققت هناك مصدرية مغايرة له منافية لوحدته الحقيقية الرابع
ان المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم ان يكون معلولا له لجواز ان يكون
معلولا لامر آخر اللهم الا اذا كان الفاعل الواحد هو الواجب وح لا يتم الدعوى كلية الخامس
انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلول كما لا يتناهى فيما اذا صدر عن الواجب شيء فان المصدرية
ح بعد ما يكون خارجا لا يجوز ان يكون معلولا لامر آخر بل يكون معلولا للواجب صادرا عنه
فيتحقق مصدرية اخرى بالنسبة اليه ويتسلسل السادس انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد
المحض شيء اصلا والا لكان هناك مصدرية داخلة تركيبا او خارجة متسلسلة وان لا يسلب عن شيء اشياء
كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان لا يتصف باشياء كاتصاف زيد بالقيام
والقعود وان لا يقبل اشياء كقبول الجسم للحركة والسكون لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم
سلب ذاك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم اما التركيب او التسلسل والجواب عن هذه الاعتراضات
كلها بان سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات العقلية
التي لا تحقق لها ولا تمايز بينها في الاعيان ولو سلم فهي لا تقتضي الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي
كثرة يلحقها باعتبارات مختلفة فان السلب يفتقر الى مسلوب عنه هو مادة ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه
فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء
يوجد المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر الاضافي الذي هو عرض للعلة والمعلول
من حيث يعتبر العقل نسبة احدهما الى الآخر وليس كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة
بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه ويكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع
استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد ولما كان الظاهر من كون الشيء بحيث يصدر عنه
شيء انه امر اضافي اعتباري زعموا ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاثر يجب بها الاثر
وانه وجودي بالضرورة فانا اذا اعتبرنا ... متعددة ما لم يحصل لنا خصوصية بالقياس
الى كل ... لم يصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلة لا يصدر عنها

الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا تكون مع الآخر واذا صدر الشيء الواحد
لم يلزم تعدد الخصوصية بل لم يجز وان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة
لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة تعرض لذات العلة فلزوم تعدد الجهات وتكثر المعلول
انما يكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات العلة او حالة لها وعلى هذا
لا يرد شيء من الاعتراضات لكن لا يخفى ان اكثر هذه المقدمات تحكمات لا يعضدها شبهة فضلا عن حجة
وقد يبين المطلوب بوجه لا يرد عليه الاعتراضات ويدعى انه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع
صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح لانه لو صدر عنه شيئان فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم
عليته للآخر بالضرورة والشيء مع احد المتغايرين لا يكون هو مع الآخر فالمفروض لا يكون شيئا
واحدا محضا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين مثلا واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر
في الفاعل كان وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ولا خفاء في ان هذا الكلام
قليل الجدوى بعيد عن ان يجعل من معارك الآراء وتغرس عليه اجمة يهدم اساس المسائل
المبنية على انه لا يصدر من البسيط شيئان فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عليته
لكل منها منوطا باعتبار مغاير لعليته للآخر ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والا
لما جاز ان يصدر عنه شيء اصلا لان عليته لذلك الشيء مفهوم مغاير لذات العلة بحسب العقل ضرورة
كونه نسبة له الى المعلول الوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه ا فلو صدر عنه ب
لزم اجتماع النقيضين لان ب ليس ا وليس ا نقيض ا بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا من صدور
ا وليس ا يستند الى جهة فيكون ما صدر عنه ا غير ما صدر عنه ليس ا فلا يكون تناقضا ولما كان
فساد هذا الوجه في غاية الظهور فان نقيض صدور ا عدم صدور ا وهو ليس بلازم وانما اللازم
صدور ما ليس ا وهو ليس بنقيض حتى قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله
في مثل هذا المطلب الاعلى ويقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان قرره بعضهم بان عدم صدور
ا صادق على صدور ما ليس ا فاذا اجتمع في الواحد صدور ا وصدور ما ليس ا فقد اجتمع صدور
ا وعدم صدور ا وهما نقيضان وهذا ايضا فاسد لان الممتنع من اجتماع النقيضين هو حملهما
على شيء بطريق حمل المواطاة بان يصدق على الواحد انه صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا
لا بان يوجدا معه ويحملا عليه بالاشتقاق كالابيض الحلو الذي يوجد فيه السواد واللاسواد
الذي هو الحلاوة وههنا كذلك لانه قد وجد في الواحد صدور ا وعدم صدور ا الذي هو صدور
ما ليس ا ولم يصدق عليه انه صدر عنه ا وكذا تقرير الصحائف وهو انه اذا صدر عنه ا لم يصدر عنه ليس ا
لامتناع اجتماع النقيضين فاسد لان نقيض قولنا صدر عنه ا لم يصدر عنه ا لا قولنا لم يصدر عنه
ليس ا الوجه الثالث انه لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر دالا على تعدد
المؤثر واختلافه فلم يصح الاستدلال به عليه لكن مثل هذا الاستدلال مركوز في العقول
مشهور بين العقلاء كما اذا وجدوا اثر التسخين بالحرارة والماء يبرده حكموا قطعا باختلافهما في الحقيقة
ورد بانا لا نم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر الاثر

وجود اثره ووجود الملزوم وجود لازمه فلما لم يجدوا من الماء اثر طبيعة النار ولازمها الذي
هو سخونة المجاور حكموا بان طبيعته غير طبيعة النار قال ثم عورضت اي الشبهة المذكورة
بوجوه الاول ان الجسم وهو امر واحد يقتضي اثرين هما التحيز اي الحصول في حيز ما وقبول
الاعراض اي الاتصاف بها فان نوقش في استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل للحيز والاعراض
مدخل في ذلك نقل الكلام الى قابلية الجسم للتحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما تستندان
الى الجسمية لا محالة وان نوقش في وحدة الجسمية بان لها وجودا وماهية وامكانا ووجوبا
وفصلا وغير ذلك قلنا نعني بجميع ما فيها ولها شيء واحد يستند اليه كل من الامرين ولا نعني
باستناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجيب بانا لا نم ان التحيز وقبول الاعراض
والقابلية لهما من الامور الوجودية التي تقتضي مؤثرا الا حقيقيا فقط واما الثاني فلان الكلاميين
وان قالوا بالوجود للنسب والاضافات لم يعمموا ذلك بحيث يتناول قابلية التحيز مثلا ولو سلم
فلا نم استناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة والآخر
باعتبار المادة الوجه الثاني ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا
موجودا وكل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نم
كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما سبق من ان زيادته على الماهية انما هي
بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نم ان كلا منهما معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف الماهية
به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التي هي مركز الدائرة
مبدا لمحاذيات للنقط المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج
فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة
بها فلا يكون فاعلا لها ذاتا على ما هو المتنازع ولو سلم فاختلاف الحيثيات لا مدفع له الوجه الرابع
انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثالث
وعنه واحد هو الرابع وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضا
ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا ظاهر البطلان واجيب
بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر
عن الواجب مع المعلول الاول او بتوسط شيء آخر وهكذا الى ما لا نهاية بانه على ما ذكروه انما صدر
عن المبدا الاول الذي ليس فيه تكثر جهات واعتبارات شيء كان ذلك الشيء واحدا بالحقيقة والذات
لكن يحصل له بحسب الاعتبارات امور ستة هي الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير ويعقل
ذاته ويعقل مبدأه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة ويظهر ابتداء السلاسل
متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشيء الذي هو المعلول الاول معلول ثان وعن المبدا الاول
بتوسط معلول ثالث وبتوسط المعلول الاول والثاني معلول رابع وهكذا عن كل معلول
بتوسط ما فوقه او ما تحته وعن الواجب بتوسط ما تحته جملة او فرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة
ولبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك واورد نبذا منه في شرحه للاشارات

واعترض الامام بان الوحدة والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية
ولما كان ظاهرا انها ليست علة مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض
بانه لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب يكفي ان يجعل
مبدأ للممكنات باعتبار ما لزمه من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة
في ذلك وحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات
لا تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها
انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والموقوف عليها ثبوت الغير لا تعقله فلا دور واجيب
ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة ان الطرفين سلوبا
والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور قال المبحث الرابع
زعمت الفلاسفة ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون قابلا للشيء وفاعلا له وبنوا على ذلك
امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية واحتج بعضهم بانه لو صح على مثل النار تفعل الحرارة
بصورتها وتقبلها بمادتها وتمسكوا في ذلك بوجهين الاول ان القبول والفعل اثران فلا يصدران
عن واحد لما مر وبعد تسليم كون القبول اثرا فانما لا يلزم ان لو كان لا يصدر عنه الا الواحد
على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد قابلا للشيء وفاعلا لآخر فان دفع بما ذكر اي فان الفاعل
لذاته والقابلية باعتبار تاثره عما يوجد المقبول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد
ايضا كذلك فان قيل الشيء لا يتاثر عن نفسه قلنا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج
فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا الثاني ان نسبة الفاعل
الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل
يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيكون قبول الشيء للشيء وفاعليته له متنافيين لتنافي
لازميهما اعني الوجوب والامكان واعترض بانه امكان عام لا بمعنى قابلية الشيء انه لا يمتنع
حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب وقيل بل معناه انه لا يمتنع حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى
الامكان الخاص ولو فرضناه الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعني الوجوب بل معناه مفهوم
الاعم بحيث يحتمل الامكان الخاص فما في معنى الوجوب الذي يحتمل والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز
ان يكون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له قال المبحث الخامس
لا تاثير للقوى الجسمانية فالقائلون باستناد الممكنات الى الله ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تاثيرا
ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها كالقوى اليه لها وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال
كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تاثيرا ويشترطون فيه الوضع قطعا
منهم بان النار لا تسخن كل شيء والشمس لا تضيء كل شيء بل ما له بالنسبة اليها وضع مخصوص ويقطعون بانه
تتناهى بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وكانها متناهيا وكذا زمانها
يتناهى في الازدياد والانتقاص بان لا تزداد الى غير نهاية ولا تنتقص الى غير نهاية وذلك ان المتصف
حقيقة بالتناهي واللاتناهي هو الكم المتصل او المنفصل والقوى محلها جسم متناه انما يتصف بهما

٧٣

الآثار

باعتبار كمية المتعلق اعني الحركات والآثار الصادرة عنها اما كمية انفصاله وهي عدده
واما كمية اتصاله وهي زمان الآثار وهو مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي
في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة وفي جانب الانتقاص وهو الاختلاف
بحسب الشدة بيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي
يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد فرض النهاية واللانهاية فيه
يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض
وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث تعتبر وحدته
او كثرته وبهذا الاعتبار تصير القوى اصنافا ثلاثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد
منها في ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة
يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية
لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف
ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها
اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى
يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون
التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون
للعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول في الشدة والثاني في المدة والثالث
بالعدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي
هو غاية القصر اي الآن ظاهرا لامتناع ان تقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام
بحيث يكون القوة التي توقع الحركة في نصفه ذلك الزمان اشد تاثيرا اقصر واعلى بيان
امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة فقالوا لا نشك ان التاثير القسري يختلف باختلاف
القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف لكون معاوقته وممانعته
اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبعه وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله
على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا ان تحريك جسم بعينه جسما من مبدأ معين ثم تحريكه
جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك
المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركتي الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر
لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة تنتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها
انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقدار على مقدار اذ المفروض انه لا تفاوت الا بذلك
والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كان الطبيعة فيه اقوى
واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها
متجزئة بتجزيها واما في قول الحركة بالصغر والكبر مثلا وبان لان ذلك لطبيعة وهي فيهما على السوية
فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة

ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فينقطع وكذا الصغير ويلزم منه انتهاء وكذا الكبير لكونهما
على نسبة جسميهما فقوله لتفاوت الصغير والكبير فان لاختلاف القسري باختلاف العائق وقوله
وتساويهما في القبول فان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل وقوله فاذا فرض ووجه
اي وكيف الصغير والكبير شروع في تقرير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي ولم يتبع في كلام القوم
الا بطريق التفصيل على ما شرحناه فان قيل هذا الدليل بجملته يبطل ما قالوا في الافلاك فانها مع عدم
تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات وانه انواع الفعل الكلي لا يكفي في ثبات
الحكم على ما يجيء تفصيله فانه لم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدأ
ولو سلم فلا نم امكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدأ وكذا الاصغر اصغر من مبدأ وكذا
الاكبر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطوء
بان يكون وكذا الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت
بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما اذا فرضنا حركة فلك القمر وفلك زحل مبدأ
من موازاة نقطة معينة من الفلك الاعظم فان دورات القمر اضعاف دورات زحل مع عدم
تناهيها واجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية تستند الى ارادات وتعقلات وانه
مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المقارنة في افعالها المدركة للكليات بواسطة الالات
وكلا منافاة بما ذكرنا القوى الحالة في الاجسام وعن الثاني والثالث بان فرض المبدأ انما يحتاج اليه
بان يعتبر من نقطة واحدة من اوساط المسافة فيما بينها الطرف الذي يليها من الجسم
في امتداد المط ولا اقل في امكانه وان لم يكن الحركة بداية وليس الحركة بالمبدأ لجموع اجزاء الجسم
حتى يكون مبدأ وكذا الاصغر اصغر وعن الرابع بان الاختلاف بالسرعة والبطوء تكون
تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب الكم والعدد ومعناه الزيادة
والنقصان في زمان الحركة وعددها وعن الخامس بان دورات القمر او زحل ليست جملة موجودة
يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان ولا هناك قوة موجودة تستند تلك الدورات
المتماثلة انما تستند الى ارادات متجددة متعاقبة لا يوجد الا مع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان جملة
الافعال وان لم يكن حاصلة في الحال لكن القوة عليها اي حاصلة في الحال متفاوتة
بالزيادة والنقصان بالنسبة الى تلك الصغير والكبير وفي هذا نظر وعليه زيادة كلام
يذكر في ابطال التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تناهي القوى بان ما ذكرتم من اختلاف
القسرية باختلاف القابل والطبيعية باختلاف الفاعل بحسب ان يكون تفاوت القوة على المعاوقة او على تحريك
في الجسم الصغير والكبير بنسبة مقداريهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كان قوة معاوقته
او تحريكه نصف قوة معاوقة الكبير او تحريكه فيلزم ان يكون وكذا القسرية ضعف وكذا الكبير ووكذا الطبيعية
نصفها ممنوع لجواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة
والنقطة والابوة قال المقصد السادس في بيان استحالة الدور والتسلسل
وعبر عنهما بعبارة جامعة وهي ان يترامى توقف العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل من الامرين

موقوفا للعلية موقوفا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية فان كان الموقوفات
متناهية وهو الدور فمرتبته ان كان باثنين ومراتبه ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل
اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ضروري الاستحالة وجه الاستلزام
ان الشيء اذا كان علة لآخر كان متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم
على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه ويلزمه كون الشيء
متأخرا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهي الاستحالة وربما يقال
بان التقدم او التوقف والاحتياج نسبة لا يعقل الا بين اثنين وبان نسبة الاحتياج ابطل الاحتياج
الى الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان التغاير الاعتباري كاف فان قيل ان اريد تقدم
الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او بالعلية فعين المدعى لان كون الشيء متقدما
على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة نفسه قلت المراد التقدم بالمعنى الذي يصح
قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة للشيء بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول
الا نرى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت
حركة اليد ولا خفاء في استحالة ذلك بالنظر الى الشيء ونفسه فان قيل يجوز ان يكون الشيء علة
لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج
الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء وان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج
الى البعيدة والا لزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشيء بماهيته علة لشيء علة لوجود ذلك
الشيء قلت اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشيء لم يوجد علته
القريبة وما لم يوجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء فما لم يوجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء
وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة ومن غير وجود المعلول لا كون
ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة
ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه قال واما التسلسل احتجوا على بطلانه
بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان ينتهي الى علة محضة لا تكون معلولا
لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلولة كل من آحادها بواحد منها وتلك الجملة
موجود ممكن اما الوجود فلانحصار آحادها في الموجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الا بعدم شيء من اجزائه
واما الامكان فلافتقارها الى آحادها الممكنة ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا وفي جعلها
نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم او الواجب لا يقال المركب
من الاجزاء الموجودة قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن السماء
والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا او آحادا تقوم به وجوده غير وجودات الآحاد والا فالاعتراض
بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له هيئة مغايرة لهيئة الآحاد كالعشرة من الرجال
وقد يكون الاجتماع صورة منوعة كالمركبات من العناصر واما دونها بان لا يزداد الا هيئة اجتماعية
كالسرير من الخشب واذا كان الجملة موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة

داما في منها وهو الصائح لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الآحاد
التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا الاستغناء عما سواه واما امر خارج عنها
ولا محالة يكون موجدا لبعض الآحاد وينقطع اليه السلسلة المعلولات لكون الموجود الخارج عن جميع
الممكنات واجبا بالضرورة ولا يكون ذلك البعض معلولا لشيء من الآحاد الجملة لامتناع اجتماع العلتين
المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف من وجهين
لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل واحد منها معلول لجزء آخر وبما ذكرنا من التقرير
يندفع نقض الدليل تفصيلا بانه ان اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة
فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة واما قيل لو لزم تقدمها وقد سبق ان العلة التامة للمركب لا يجب
بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها الآحاد التي هي نفس المعلول فان قيل فيلزم ان يكون واجبا
يكون وجوده من ذاتها وكفى بهذا استحالة قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يفتقر الى جزئها الذي ليس
نفس ذاتها سواء سمي غيرها او لم يسم وان اريد العلة الفاعلية فلا نم استحالة كونها بعض الآحاد السلسلة
واما قيل لو لزم كونها علة لكل واحد من الآحاد المعلول حتى يلزم علية الشيء لنفسه ولعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض
الاجزاء المعلول المركب مستندا الى غير فاعله كالخشب من السرير سلمنا ذلك لكن لا نم ان الخارج من السلسلة
يكون واجبا لجواز ان يوجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية وكل منها يستند
الى علة خارجة عنها داخلة في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب وتو سلم لزوم الانتهاء
الى الواجب فلا نم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجودا
ممكنا مستندا الى الواجب واجيب لانه معوض بالجملة التي هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات
الموجودة فان عللها ليست نفسها ولا جزء منها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه تعدد
الواجب معلوله الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من الآحاد الجملة واحد الامرين
ان كان علة لبعض الآحاد وهو الانقطاع انا قد صرحنا بان المراد بالعلة الفاعل المستقل
بالايجاد واخذنا الجملة بحيث جميع الممكنات بحيث يكون كل واحد منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج عنها
الا واجبا واول ما لزم من استقلاله بالعلية ان يوجد في الجملة واحد لا يكون معلولا لجزء آخر بل للخارج
خاصة وهو معنى الانقطاع ولم يمكن ان يكون المستقل بالعلية جزءا من الجملة للزوم كونه علة لنفسه
ولعلله تحقيقا لمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الآحاد شيئا آخر لتوقف حصول الجملة
عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل
بايجاده بعض الاجزاء الذي هو موجود بذاته مستغني عن غيره واما السرير فعلته المستقلة ليس هي النجار
وحده بل مع فاعل الخشب ثم رد على المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الآحاد الممكنة
علة لكل واحد منه اعتراض وهو انه اما ان يراد انها بنفسها علة مستقلة لكل واحد حتى يكون علة
هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث يحدث اجزاؤه شيئا فشيئا
كخشبات السرير والهيئة الاجتماعية عند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضنا
علة لكل واحد لزم تقدم المعلول على علته وهو ظ وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء الاخير

عن علته المستقلة بالايجاد وهو ظاهر بطلانه واما ان يراد انها علة لكل واحد من المركب اما بنفسها
او بجزء منها بحيث يكون كل واحد معلولا لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان
المعلول المركب مترتبا الآحاد كان عللها المستقلة ايضا مترتبة الآحاد يحدث لكل جزء منه
جزء منها مقارنة بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف وهذا ايضا فاسد من وجهين
لا يفيد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة جزء منها اذ من الاجزاء ما يجوز ان يكون
علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه او لعلله وذلك مجموع الآحاد التي كل منها موصوف بالعلية
والمعلولية بحيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل بحسب العلة المتقدم عليها بحسب
الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي ولذا يعبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة
بما بعد المعلول الاول فمعنى الجملة هي جزء من السلسلة يحوي السلسلة عند تحققها ويقع لكل جزء منها
جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة علية الشيء على نفسه فان قيل المجموع الذي هو العلة ايضا
ممكن محتاج الى علة اخرى قلنا فان علته المجموع الذي قبل ما قبله من المعلول الاخير وهكذا الى كل
مجموع مثله لا الى نهاية فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة بايجاد السلسلة لانه ممكن
محتاج الى علته وهكذا كل مجموع مفروض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولهذا
ليس يكفي في تحقق السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا اذا لا يقدح في الاستقلال
لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاون خارج وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر داخل
فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذ الجملة اعم من ان يكون
سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا مندفع اذ ليس هناك
معلول اخير ومجموع مترتب عليه قلنا بل وارد بان يجعل علتها الجزء الذي هو المجموعات
الغير المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قيل نحن نقول من الابتداء
علة الجملة لا يجوز ان يكون جزء منها لعدم اولويته بعض الآحاد او لان كل جزء مفروض فعلته اولى
بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تأثيرا قلنا ممنوع بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين
للعلية لان غيره من الآحاد لا يستقل بايجاد الجملة على ما لا يخفى وعلى اصل الدليل منع آخر وهو
انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجود
الآحاد المعللة كل منها بعلته ولو سلم انها ممكن موجود غير الآحاد بل هي ممكنات كل منها بعلته فمن اين يلزم
الافتقار الى علة اخرى وهذا كالعشرة من الآحاد لا يفتقر الى غير علل الآحاد وما يقال ان وجود
الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل قال الثالث الوجه الثالث ويسمى برهان التطبيق
وعليه التعويل في كل ما يدعي تناهيه انه لو وجد سلسلة غير متناهية الى علة محضة بعض
من طرفها المتناهي واحدا فتحصل جملتان احدهما من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه
ثم نطبق بينهما فان وقع بازاء كل واحد من التامة واحد من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو ممتنع
وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد واحد من التامة لا يكون بازائه واحد من الناقصة لزم
انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بواحد علم ما هو المفروض فلزم تناهيهما

لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما كان بحسب
من الزمان قال الثالث لما اشتملت الوجه الثالث انه لو لم تنته سلسلة العلل
والمعلولات الى علة لا تكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضائفين واللازم باطل او بيان
لو كان المتضائفان متكافئين لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه
انهما اذا وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الآخر واذا انتفى انتفى وجه اللزوم
ان المعلول الاخير مشتمل على معلولية محضة وكل ما فوقه على علية ومعلولية فلو لم تنته الى ما يشتمل
على علية محضة لزم معلولية بلا علية فان قيل التكافؤ في المعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي
فوقه بلا وسط لا علية العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل معلولية
علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة وللقوم في التعبير عن هذا الاستدلال عبارات احديها
لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلة وهو باطل
ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية بيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو
المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وثانيها بأخذ جملة من العليات
التي في هذه السلسلة واخرى من المعلولات ثم يطبق بينهما فان زادت احاد احديهما على الاخرى
بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبالعكس
وان لم يزد لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في الجانب المتناهي معلولية بلا علية كما في المعلول
الاخير فيلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى علة محضة قال الرابع نزول
الوجه الرابع انا نزول المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه
متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول
فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق
بينهما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا تنطبق على معلولها
في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة ويخرج المعلول الاخير لعدم كونه موصوفا
بالعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة والا بطل السبق اللازم للعلية ومعنى زيادة مرتبة
العلية ان توجد علة لا تكون معلولة وفيه انقطاع للسلسلتين قال الخامس الوجه الخامس
ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية اما ان تكون منقسمة بمتساويين
فتكون زوجا او لا فتكون فردا وكل زوج فهو اقل بواحد من فرد بعده كالاربعة من الخمسة وكل فرد
فهو اقل بواحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا
بالضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده ورد بانا لا نم
ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية
من خواص العدد المتناهي وقد يطوى حديث الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل
للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع ظاهر قال السادس الوجه السادس
ان ما بين هذا المعلول كالمعلول الاخير وكل من علله البعيدة الواقعة في السلسلة متناه ضرورة

ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه واعترض بوجهين احدهما نقض اجمالي للدليل
بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نفرض جملتين من الواحد الى غير النهاية ومن الاثنين
الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان يكون معلومات الله تعالى متناهية
للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وان يكون ادوار الحركات
الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها
باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى
لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من تضعيف الاثنين
مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات
وشمول العلم الممتنعات ايضا مع لا تناهي المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات
القمر ضرورة مع لا تناهيهما عند الفلاسفة وحاصل الاعتراض انا نختار انه بازاء كل جزء من التامة
جزء من الناقصة ولا يلزم تساويهما فان ذلك انما يكون للتساوي في عدد يكون لعدم التناهي
وان سمي بعد ذلك تساويا فلا نم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها
المتناهي واما حصول ذلك في الزائدة والناقصة بمعنى كون عدد احديهما فوق عدد الاخرى وهو
ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين وان بعض من احديهما الوقوف عند حد عن المنع بدعوى الضرورة
في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان وان الناقصة
يلزمها الانقطاع وعن النقوض بتخصيص الحكم اما عندنا فبما دخلت تحت الوجود سواء كانت
مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فانها من الحوادث فلا يرد الاعداد
لانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هو متناه وكذا معلومات
الله تعالى ومقدوراته ومعنى لا تناهيها انه لا ينتهي الى حد لا يكون فوقه عدد او معلوم او مقدور
آخر واما عند الفلاسفة فيما يكون موجودة معا بالفعل مترتبة وضعا كما في سلسلة المقادير على ما يذكر
في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها متعاقبة
غير مجتمعة ولا حوادث نوع واحد كالنفوس الناطقة على بعد عدم تناهيها بحسب العدد لكونها
غير مترتبة فان قيل التخصيص في الادلة العقلية اعتراف ببطلانها حيث تخلف المدلول عنها قلنا
معناه ان الدليل لا يجري في صور النقض بل يختص بما عداها اما عندنا فنظرا الى ان ما لا تحقق له في نفس الامر
لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء
كل جزء جزء او لا يقع وهو معنى الانقطاع واما عندهم فنظرا الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور
فيما له مع الوجود ترتب ليوجد بازاء كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية
ولا في النفوس الناطقة وامكن ان تفصل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء
من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لا بد ان يقع
بازاء كل جزء جزء او لا يقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة
لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملتين على التفصيل

كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تناهي السلسلة لانها لا تزيد على المتناهي الا بواحد
بحكم الحدس فانه اذا كان ما بين مبداء المسافة وكل جزء منها لا يزيد الا بواحد فيها لا يزيد
على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهي ان جعلنا المبداء مندرجا فيما هو المفهوم
من قولنا ستين ما بين خمسين الى ستين والا فبجزئين فصلح الدليل للنظر واصابة الحق
وان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه قد لا يذعن المقدمة الحدسية بل ربما يمنعها مستندا
بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة
فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد ما بين آخر ازيد منه وقد يبين الاستلزام بان المتألف
من الاعداد المتناهية لا يكون الا متناهيا وهو في غاية الضعف لانه اعادة للدعوى بل هو
ابعد منها واخفى لان المتألف من بعض الآحاد اقرب الى التناهي من المتألف من الاعداد
التي كل منها متناهية الآحاد فالمنع عليه اظهر وانما يتم لو كان عدة الاعداد المتناهية متناهية
وهو غير لازم ومن ههنا نشأ ما توهم الى ان هذا الاستدلال يثبت الحكم اعني التناهي
للكل على ثبوته للكل وهو باطل **قال** الرابع الوجدان بيانه لو وجدت سلسلة يلزم جملة
غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرها مجتمعة او متعاقبة هي لا بد ان تشتمل
على الوف بعدة الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساوية لعدة آحادها او اكثر
وهو ظاهر الاستحالة لان عدة الآحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدة الالوف
لان معناها ان نأخذ كل الف من الآحاد واحدا حتى يكون عدة مائة الف مائة واما ان يكون
اقل وهو ايضا باطل لان الآحاد تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدة الالوف والاخرى
بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر عدة الالوف اما ان يكون من الجانب
المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة هف وان كانت
السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض مقطعا فيحصل جانب متناهي فيأتي الترديد
اما لزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدة الالوف متناهية لكونها محصورة بين
حاصرين هما طرفا السلسلة والمقطع الذي هو مبداء الجملة الثانية اعني الزائد على عدة
الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدة الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة
عن مجموع الآحاد المتألفة من تلك العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد
والآحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزائد على عدة
الالوف تقع في الجانب المتناهي ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة
ومبداء عدة الالوف وهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم
تناهي عدة الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اولئها عدة وآحادا على ما مر
ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع المنفصلة القائلة بان هذا مساو لذلك او اكثر او اقل
فان التساوي والتفاوت من خواص المتناهي وان اريد بالتساوي ان يوجد ان يقع بازاء كل
جزء من هذا جزء من ذلك فلا نم استحالته فيما بين العددين كما في الواحد الى ما لا يتناهي والعشرة

الى ما لا يتناهي ويكون احدهما اضعاف الآخر فلا يتناهي الثاني في هذا المعنى ولو سلمت
فيمنع كون الاقل منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب
الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدة الوفها او مأتها او عشراتها وحديث
الحاصرين وانقطاع اولها بمبداء الثانية كاذب **قال** المبحث السابع
المادة للصورة لما كانت الاثنينية معتبرة في مفهومي المادة والصورة لم يكونا مادة
وصورة الا باعتبار الاضافة الى المركب منهما واما باعتبار اضافة كل منهما الى الاخرى
فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل لها بمعنى ان فيضان وجود
المادة عن الفاعل يكون باعانة من الصورة ضرورة احتياج المادة الهيولي امتناع
استقلالها بالعلية لان الصورة انما تحتاج الى المادة من حيث هي صورة ما لا من حيث
تلك الصورة المعينة ضرورة بقائها عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث
صورة ما لا يكون واحدة بالعدد فلا يمكن ان يكون علة مستقلة للمادة الواحدة
بالعدد وانما لم يجعلوا المادة جزء فاعل للصورة بناء على احتياج الصورة اليها لما تقرر
عندهم من ان شأن المادة القبول لا الفعل فان **قيل** لما احتاجت الصورة الى المحل
امتنع كونها جزء من فاعلها للزوم الدور **قلنا** زعموا ان تشخص الصورة يكون بالمحل
المعين ومن حيث هو قابل لتشخصها وتشخص المحل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث
فاعل لتشخصه فلا دور ولا تقوم المادة بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال
بان يكون كل منهما مقوما فظ لان تقومها بكل منهما يستلزم الاستغناء عن الاخرى
واما بطريق الاجتماع فلان المقوم ح يكون هو المجموع لا كل واحد والمجموع امر واحد
ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة
بمعنى انها تتقوم وجودا بالصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيمتنع
افتقار المادة الى الهيولي الدرجة الثانية **قال** وقد يقال كل من الصورة والمادة
يقال بالاشتراك لمعنى غير ما سبق فالصورة للهيئة الحاصلة في امر قابل وحدة بحسب الحس
او بحسب الاعتبار والمادة للمحل تلك الهيئة كالساخ في الجسم وبهذا المعنى يصح اضافة
كل منها الى الآخر والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية
مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي احدثها النجار وسموها
الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخشبات لا جوهر حال فيها وكذا صورة السيف
والبيت وعلى هذا يندفع اعتراض الامام على نفي العلية الصورية بان الهيئة السفينية
صورة للسفينة وليست تجب معها السفينة بالفعل اذ قد يكون في خشب
او حجر ولا سفينة واجاب الامام بانا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوع
الصورة يوجب المركب بل ان الصورة المتخصصة للسفينة مثلا توجب تلك السفينة
بخلاف مادتها المتخصصة فانها لا توجبه بل قد يكون بعينها مادة لشيء آخر والصورة

الحاصلة في الجسم ليست بعينها الصورة الحالة في الحديد بل بنوعها وهذا مشعر بان المركب بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي يحصل المركب معه بالفعل ولا يستقيم الا اذا جعلنا السيف مثلا اسما للمركب من الموضوع الذي هو الحديد والعارض الذي هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه ووجوبه مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل قال واما غاية الشيء يريد بيان علية الغاية دفعا لما يستبعد من كون المتأخر عن الشيء علة له بمعنى كون غاية الشيء علة له ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجودها العقلي بواسطة انه يحتاج الى علية الفاعل وهي في كونها علة يحتاج الى تصور الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غايته ما لا يفعل لا لغاية لم يفعله ومن هاهنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي صورتها الذهنية علة لعلية الفاعل وبانيتها اي بهويتها الخارجية معلول له بل للمعلول الذي هو ماله الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجده ثم يوجد الجلوس عليه وللقوم عبارة اخرى وهي ان الغاية ما يوجد الشيء لاجله وما يوجد العين معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر آخر العمل فان قيل الغاية قد لا يكون معلولا بل قديما كما يقال الواجب تعالى غاية الغايات وقد لا يكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كالعثور على الكنز في حفر البئر وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض بالهبوط للحجر قلت قد يطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا ما يتأدى اليه السبب ان كان تأديه دائما او اكثريا فهي غاية ذاتية والا فاتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا وبالجملة ان العلة قد يتوقف عليتها على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فيقال لها بدون تلك الشرائط معها ترتبا لمعلول عليها لا محالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية وان كان باعتبار النسبة اليها مع جميع الشرائط غاية ذاتية قال تنبيه اكثر الاحكام السابقة للعلة الفاعلية بمعنى المؤثر لا ينقسم الى البسيط والمركبة والى الكلية والجزئية وبكونها معلولا لا وآخر وبكونها متناسبة الآثار الى غير ذلك انما هي ... اي من يجعل بعض الممكنات مؤثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من المليين واما على رأي القائلين باستناد الكل الى الله تعالى ابتداء بمعنى علية الممكن للشيء هي العبارة بان الله تعالى يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال اوجد هذا فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فعلية الاحراق تكون من النار لا الماء وان وجد عقيب مماستها وعلة الكل للفرد لا يكون شرعا وان وجد عقيبه قال **المقصد الثاني في الاعراض** وفيه فصول جرت في مباحث الكلية وفي الكم وفي الكيف وفي الاين وفي باقي الاعراض النسبية وجعل للاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكليات تقسيم الموجود ليساق الى بيان اقسام الاعراض

اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا فحادث والقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية لما يجيء من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر او باسمه الشيء ... واما حال في المتحيز بالذات وهو العرض واما ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لما سيأتي من ادلته وربما يستدل على امتناعه بانه لو وجدت لشارك الباري في التجرد ويحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظاهر لان الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركب والعرض اما ان يكون مختصا بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعني الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهي الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركة بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما يجيء تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات واما عند الفلاسفة فالموجود الخارجي ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا فهو الواجب والا فالممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحال فالصورة الجسمية انما تدخل في الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خرج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الموجود بالامكان ظاهرا فالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لا في موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب وجود زائد عليها ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في المحل بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان آخر وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للكل صفة من الاول بملاقاة الثاني يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثاني محلا والحال ان يكون بحيث لا يتقوم ولا يحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا قال واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعولوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها اجناسا عالية او اكثر وان كل ما ذكروا في بيان ذلك تكلف لا يخلو عن ضعف وركاكة واذا كان هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من انه احتج على الحصر بان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع

او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار رفيقي او قار منقسل بما يتعالى
فالملك او لا فالاين والا فنسبه فالمضاف واما كيف والنسبة الية اما بان يحصل
منه غيره فان ينفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا لهو لا يستحق
النسبة لزواله الا العارض فيؤول الى النسبة الى الوضع وينتج فيما ذكرنا لم اعراضه
بما في التقسيم من التردد آت الناقصة والتقسيمات الغير اللازمة وبانه ان عول على الاستقراء
كان هذا التكلف ضايعا ولزم الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرحا لمؤنة هذه
المقدمات ثم اعتذروا بانه ان ادرك الاشارة الى وجه ضبط سهل للاستقراء وتعلى
الانتشار قلما بأس قال ونقول ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية
للممكنات عشرة هي الاعراض التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشر ومبنى ذلك
على ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته من الاقسام الاولية اجناس لا انواع
وان ليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا النسبة
لاقسامها السبعة وبينوا ما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات
الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع ويعرض
للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون
ذاتيا لما فيها من الحصص كالماشي للحصص العارضة للحيوانات وكذا النسبة للنسبيات
السبع فانهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة فانها متكررة
على كما سنأتي الكلام في النسبة وبان الموجود لو كان ذاتيا لما كان معقولا بالتنكير
ولما امكن تعقل شيء من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصاف
ما لوجود الى كسب كحيوانية الانسان ولونية السواد وتوهينها بالموجود في موضوع
والموجود لا في موضوع رسم ما للازم لا حد ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون
كل جوهر فهو موجود البتة لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم تكن في موضوع وهذا المعنى لازم
وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات اثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المطلوب
لجواز ان يكون للكل او للبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس ولا معول سوى الاستقراء وذهب
بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته
فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال
العرض ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته
بسبب انه مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف بناء على رأي الجمهور على ان الحركة
في الاين من مقولة الاين وقس من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير المتدرج والمذكور
فيما قال الامام الرازي واما الحركة في الكم والكيف والوضع فظاهر انها ليست من الكم او الكيف
او الوضع فتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة موجودة وتأبى عن كونها
محسوسة وان ينفعل اعتباري ومن هيهنا ذهب البعض الى ان الحركة خارج عن المقولات

قال واما مثل الوحدة والنقطة لما هو والمعقولات في العشر المذكورة يعني ان كثيرا
من الماهيات الممكنة التي تحيط بها العقول لا يخرج منها بل يكون نفسا او مندرجا تحتها
وزاد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب بوجوه الاول انهما من الامور العدمية
كالعمى والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة
وجودية لكونها ذات وضع على ما مر الثاني انهما من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي
قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليهما واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة هما خارجان
عنها الثالث التمام انهما خارجان عن المقولات العشر ولا يقدح ذلك في الحصر لان معناه
ان الاجناس العالية لما تحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت جنس هي هذه العشرة
وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال والاشكال
انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا او تحت جنس آخر وبهذا يندفع
ما قال الامام لا بد في تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبايع النوعية دون الجنسية
وكذا الوجود والوجوب والامكان يعني انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلانه
ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شأن العرض تقومه بموضوع دون العكس ومن البين
تقوم الشيء بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه
من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لانها ليست اجناسا عالية
وهذا ما قال ابن سينا واتباعه ان المعاني المعقولة التي هي اعم من جميع المقولات ولازمة
لاكثر الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والمعاني التي لها مباد وحدود لبعض
الماهيات كالوحدة والنقطة والآن فانما هي انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس
فلا يقدح فيما ذكرنا من الحصر فان قيل الحصر انما هو للحقايق الخارجية ومثل اعتبارات عقلية
فلا حاجة الى ما ذكرتم قلت كثير من المقولات ليست عندنا خارجية كالاضافة وان يفعل
وان ينفعل قال واما صفات الباري يعني انها لا تقدح في الحصر وان كانت ممكنة
غير داخلة تحت شيء من المقولات العشر اجماعا اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها
واما عندنا فلان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة قائمة بالامر انه
بل منها قديم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه قال المبحث
قد يكون من الضرورة ربما يشتبه على بعض الاذهان بسوقه في المطالب العلمية ويذكر
في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة او يفيد بيان اللمية كامتناع قيام
العرض الواحد بمحلين آحاد فان الضرورة قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يمتنع
ان يكون هو بعينه القائم بمحل آخر الا انه يتبين اللمية بان تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى ان محله
مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص
ذلك العرض وينبه عليه بان حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين
فلو جاز ذاك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد

بحلين للماصل لزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون
سوادا او آحدا قائما بهما والاّ لزم بطلانه بالضرورة وقد يكون منها ما لا يحتاج الى التنبيه
ايضا كامتناع قيام الوصف بنفسه فالقول كما نقل عن ابى الهذيل بان له تعالى مريد بارادة
وضعه حادثة لا فى محل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام الوصف الواحد بمحلين ولهذا جوّز
بعض القدماء من المتكلمين زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين
والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة فى الجانبين بخلاف مثل الابوة
والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن وبقاءنا لا نم ان الواحد بالشخص قائم
بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع
ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص فهذا كالاضافات المتخالفة مثل الابوة والبنوة
فان مغايرة القائم بهذا للقائم بذاك فى غاية الظهور وجوّز ابو هاشم من المعتزلة زعما
منه ان التأليف عرض قائم بجوهرين ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين حتى اذا الّف
بين اجزاء كثيرة كان بين كل جزئين تأليف مغاير للتأليف القائم بجزئين آخرين اما الاول
فلان غير التفكك اجزاء الجسم لا بد ان يكون لرابط وليس الا التأليف لانه لم يحصل
عند اجتماعها وصيرورتها جسما امر غيره فلا يكون عدميا بل ثبوتيا قائما بشيئين ضرورة
وردّ بالمنع لجواز ان يكون بسبب اجزاء كارادة الفاعل المختار واما الثانى فلانه
لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال
بانعدام المحل الذى هو مجموع الاجزاء والثانى باطل ضرورة بقاء التأليف فيما بين الجزئين
الباقيين وبقاءنا لا نم ان التأليف الباقى بين الجزئين هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة
لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام الوصف الواحد بالكثير مما قال به الحكماء
كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحيوة
بالبنية المتجزئة الى اعضاء والقيام بمجموع الاجزاء قلنا المتنازع هو ان يكون الوصف
الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بالمحل الآخر لا ان يكون الوصف الواحد بمجموع شيئين فصاعدا
بالاجتماع محلا واحدا له كما فى هذه الصور ولا نطالب بالتأويل ثم ايضا هذا المعنى الآخر
لم يجوّز القائل بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف عند ازالة احد الاجزاء
من الاجتماع وكأنه يدعى القطع ببقاء التأليف دون زوال التأليف وحدوث آخر
قال المبحث الثالث اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال الوصف من محل الى آخر
لما سبق من ان معنى قيام الوصف بالمحل هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله فيكون زواله
عن ذلك المحل زوال الوجود فى نفسه لما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة او المسك
من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال بل بطريق الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار
عندنا وبحصول الاستعداد للمحل بافاضة عليه من المبداء عندهم واقوى ما ذكر فى كلام
القوم من الاحتجاج على هذا المطلب وجوه الاول وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز

الاشتغال
بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر وكل شىء من غير المتحيز بالذات فانتقال ضرورة ان
عبارة عن الحركة الاينية اى الحصول فى الحيز بعد الحصول فى آخر بمعنى الحدوث لا بمعنى
الثبات فيه لا يكون وردّ بان كون الانتقال عبارة عن الحصول فى الحيز بعد الحصول
فى آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال الوصف فعبارة عن الحصول فى موضوع بعد الحصول
فى موضوع آخر ولا نم انه من خواص المتحيز الثانى وهو للحكماء ان تشخص الوصف لا يجوز
ان يكون لماهيته والا لزم انحصار الماهية فى شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول
عن علته الموجبة ولا لما هو حال فى الوصف والا لزم الدور لان الحال فى الشىء
يحتاج اليه متأخر عنه فى الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لامر منفصل
عنه لان نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذاك ترجيح بلا مرجح ولا نم
على ما اورده صاحب المواقف سند المنع الحصر لان الهوية تطلق على التشخص وعلى الوجود
الخارجى وعلى الماهية من حيث كونها مشخصة وشىء منها ليس بمتقدم على التشخص ليكون
علة له فتعين ان يكون تشخص الوصف لمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال فى محله قلنا
ينقل الكلام الى علة تشخصه وذلك لا يتسلسل بل ينتهى آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل
واذا كان تشخصه لمحله امتنع بقاؤه بالتشخص عند انتقاله عن ذلك المحل وبقاءنا لا نم ان
المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما
اذا كان مختارا الثالث ان الوصف يحتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون
اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين فيلزم ان يكون غير
الموجود محلا للموجود وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب وبقاءنا انه
المعين بعينه ما سواء كان هذا او ذاك كالجسم يحتاج الى حيز كذلك ولا يمتنع انتقاله
عنه وهذا هو المعنى بقولهم ان المحتاج اليه محل معين لا بعينه ولا يرد عليه ان ما يكون لا بعينه
كان مبهما غير موجود والمرجح لقولهم انه يحل غير معين لا بشرط التعين وهو اعم من الذى بشرط
اللاتعين فلا يلزم عدمه الرابع انه لو جاز انتقال الوصف لهو حالة الانتقال اما ان يكون
فى المحل المنتقل عنه او المنتقل اليه وهو باطل لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده
لا انتقال او فى محل آخر ضرورة امتناع كون الوصف لا فى محل فينتقل الكلام الى انتقاله الى ذلك
المحل ويعود المحذور وبقاءنا اوّلا بالنقض بانتقال الجسم عن حيز الى حيز فانه حالة الانتقال
اما ان يكون فى الحيز المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا
وثانيا بانا نختار انه فى حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه وبعض من المنتقل اليه ونمنع
حالة الانتقال الى هذا المحل والى ما بينهما الى ما لا يتناهى او ينتهى الى جزء لا يتجزى غاية الامر
انه يمتنع انتقال الوصف الذى يكون فى الجوهر الفرد قال المبحث الرابع جمهور المتكلمين
على انه يمتنع قيام الوصف بالوصف تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام الوصف بالمحل تابع له فى التحيز
فالمقوم به الوصف يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشىء تابعا له فى التحيز والمتحيز بالذات

ليس إلا الجوهر إلا أنه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهي إليه سلسلة الأعراض
ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الأعراض بالبعض ليس أولى من قيام
الكل بذلك الجوهر بل هذا أولى لأن القائم بنفسه أحق بأن يكون محلاً مقوماً للحال
ولأن الكل بأسره لذلك الجوهر تبع له وهو معنى القيام واعترض عليه بوجهين بأنا لا نسلم
أن معنى قيام الشيء بالشيء التبعية في التحيز بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نعتاً له
وهو منعوتاً به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز
كما في صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات المجردات عند الفلاسفة فجاز أن يختص بالمتحيز
لا بالتبعية ثم إنهاء قيام العرض إلى الجوهر مما لا نزاع فيه إلا أنه لا يوجب قيام الكل به لجواز
أن يكون الاختصاص الناعت فيما بين الأعراض بأن يكون عرض نعتاً لعرض لا للجوهر
الذي إليه الانتهاء كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فإن المنعوت حقيقة
بهذه الأعراض هي تلك لا الجسم فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا أن النقطة
عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى أن ذا النقطة هو الخط وذا الخط هو السطح لا الجسم
ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ في ذلك وتمادى في الباطل حتى زعم
أن كلاً من الوحدة والوجود عرض قائم بمحله ووحدة العرض ووجوده يكون من قيام العرض
بالعرض وأجاب المتكلمون بأن مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن أجزائه لا الأعراض
على ما يجيء ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجودياً إنما يقوم بالجسم وبأن السرعة
أو البطء ليس عرضاً زائداً على الحركة فإنها بل الحركة أمر ممتد يتخلله سكنات أقل أو أكثر
باعتبارها يسمى سريعة أو بطيئة ولو سلم أن البطء ليس بتخلل السكنات وطبقات الحركة أنواع
مختلفة والسرعة والبطء عائد إلى الذاتيات دون العرضيات أو هما من الاعتبارات اللاحقة
للحركة بحسب الإضافة إلى حركة أخرى بقطع المسافة المعينة في زمان أقل أو أكثر ولهذا تختلف
باختلاف الإضافة فتكون السريعة بطيئة بالنسبة إلى الأسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة
وآخر هو السرعة أو البطء وأما الوحدة والوجود فقد سبق أن الوحدة اعتبار عقلي بل عدمي
وأن الوجود في الخارج نفس الماهية أو هو من الاعتبارات العقلية أو واسطة بين الموجود
والمعدوم وبالجملة فجعله من قبيل الأعراض خطأ فاحش لا ينبغي أن يقول به المحصل فإن قيل
العرض إن افتقر في التقوم إلى المحل واستغنى عنه المحل (قال) المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين
إلى أن شيئاً من الأعراض لا يبقى زمانين بل كلها على التقضي والتجدد كالحركة والزمان
عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الأمثال بإرادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض
لكن منهما يحتاج في بقائهما إلى المؤثر مع أن علة الاحتياج هو الحدوث لا الإمكان احتج
[illegible] منهم بوجهين الأول أن العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة مأخذ الاشتقاق
يقال عرض لفلان أمر أي معنى لا قرار له وهذا أمر عارض وهذه الحال ليست بأصلية بل عارضة
ولهذا سمي السحاب عارضاً وليس اسماً لما لا يقوم بذاته بل يفتقر إلى محل يقومه فإنه ليس معناه اللغوي

ما ينبئ عن هذا المعنى الثاني أنه لو بقي فإما ببقاء يحله فيلزم أن يدوم بدوامه لأن الدوام هو البقاء
وأن يتصف بسائر صفاته من التحيز والتقوم بالغير إلى غير ذلك لكونها من توابع البقاء
وإما ببقاء آخر فيلزم أن يمكن بقاؤه مع قيام المحل ضرورة أنه لا يتعلق لبقائه ببقائه وكلا الوجهين
في غاية الضعف لأن العرض في اللغة إنما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين
أو أكثر ولو سلم فلا نزاع في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية لأن بقاءه ببقاء آخر
لا يستلزم إمكان بقائه مع قيام المحل لجواز أن يكون بقاؤه مشروطاً ببقاء المحل كوجوده بوجوده
واحتج أهل التحقيق بوجهين الأول أنه لو كان باقياً لكان بقاؤه عرضاً قائماً به ضرورة كونه
وصفاً له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ويمنع الملازمة فإن البقاء عبارة عن استمرار
الوجود وانتسابه إلى الزمان الثاني والثالث وليس عرضاً قائماً بالباقي ويمنع انتفاء اللازم
أو لا يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض الثاني أنه لو بقي لا يمتنع زواله واللازم ظاهر البطلان
وجه اللزوم أنه لو أمكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثاً مفتقراً إلى السبب فسببه إما نفسه
فيمتنع وجوده ضرورة أن ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد أصلاً وإما زوال شرط من شرائط
الوجود فينتقل الكلام إلى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة أنه يكون لزوال شرط آخر وإما
طريان ضده وهو باطل لوجهين أحدهما لزوم الدور فإن طريان أحد الضدين على المحل
مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دوراً
وثانيهما أن التضاد والتنافي إنما هو من الجانبين فدفع الطاري للباقي ليس أولى من دفع
الباقي إياه بل الدفع أهون من الرفع لأن فيما يدفع قوة استمراره وسابقه ثبات لا يكون
فيما يرفع وأما فاعل مختار أو موجب مع شرط حادث فيلزم أن يكون زائداً له ليصح أنه مؤثر أو حيث
لا أثر لا تأثير والعدم نفي محض لا يصلح أثراً ورد بالنقض والحل أما النقض فهو
أنه لو صح هذا الدليل لزم أن لا يكون الأجسام باقية وإلا لما جاز عدمها بعين ما ذكر
وهو ما المنافية في بقائها كما نسب إلى النظام أو في جواز زوالها كما نسب إلى الكرامية
وبعض الفلاسفة ودفع بأن الأول ضروري والثاني مبني على أنه نعم يدفع عند المعتزلة بأن زوال
الجسم يكون بأن يخلق الله تعالى فيه عرضاً منافياً للبقاء هو الفناء وعندنا بأن الجوهر
وإن كان شرطاً للعرض إلا أن بقاءه مشروط بالعرض فيجوز أن ينعدم بأن ينقطع تجدد
ما لزمه من العرض بأن لا يخلقه الله ولا يصح هذا في العرض لأنه لا يصلح محلاً للعرض حتى يقوم به
عرض الفناء والذي هو شرط البقاء (قال) فإن قيل قيام العرض بالعرض ليس بأبعد من قيام العرض
بالمعدوم قلنا مبني على أصلهم في ثبوت المعدوم فإن كان يصلح محلاً للعرض لو لم يبق
ففناؤه أي عدمه عقيب الوجود إما لنفسه أو لغيره من زوال شرط أو طريان ضد أو وجود مؤثر
والكل باطل بعين ما ذكر وأما الحل فيمنع بعض مقدماته بأن إبطال الأقسام المنفصلة وذلك من وجوه
الأول لا نسلم أنه لو كان زواله لنفسه لكان ممتنع الوجود وإنما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقاً
وأما إذا اقتضاه في بعض الأحوال كحال ما بعد البقاء فلا وذلك كما ذكره مقتضى العدم عقيب الوجود

غاية الامر ان يرجح بعض الاوقات للزوال بعينه اي شرط لتلازم كلف المعلول عن تمام العلة
الثاني انه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور او التسلسل اذ ان يكون وجود العرض
مشروطا بوجود اعراض يتعاقب على محلها على سبيل التبادل ان يحصل لاحق بدلا عن سابق في الزمان
الى ان ينتهي الحال الى عرض لا يوجد الفاعل لا بد لاحق بزوال العرض المشروط بهذا الشرط
بزوال شرط الثالث انه لو زال بطريان الضد لزم الدور المحال او الترجيح بلا مرجح
اما الاول فلانه ان اريد به توقف طريان الضد على زوال الاخر واثر اخره ان يحقق
محتاج الى تحقق الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات لتكون تقدم الطريان عليه
بالعلية دورا فاللزوم ممنوع وان اريد انه لا يقارنه ويمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة
وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقة في حيز الاخر وخروج الاخر عنه فانه لا يتحقق احدهما
بدون الاخر من غير استحالة نعم يكون للطريان سبق عليه وهو لا ينافي المعية الزمانية على انه
يجوز ان يكون العلة طريان الضد على المجاور ويكون طريانه على المحل وزوال الباقي عنه
معا بحسب الذات لا تقدم لاحدهما على الاخر اصلا واما الثاني فلجواز ان يكون الطارئ
اقوى بحسب سبب مرجح ابقائي ولا يندفع به وان نشأ وما في التضاد ثم لا نم ان العدم
لا يصلح اثرا للفاعل كيف وهو حادث يفتقر الى محدث والفاعل بعدم طرم ان يكون اثره
العدم ولو سلم صحة انه فاعل بمعنى ان له فعل العرض اي يترك فعله له بمعنى ان يفعل عدمه
قال والحق ان تريد ان امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهب الاكثر
وعليه ينبني كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال
سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء الاجسام
من غير تفرقة فان كان ذلك ضروريا فكذا هذا وان كان ذاك باطلا فكذا هذا ولنا التعويل
في بقاء الاعراض على مجرد المشاهدة او على قياسها على الاجسام حتى بعد الاعراض ان يكون
المتجددة على الاستمرار حد شاهد ام مستمر ابقا كالماء المصبوب من الانبوب وبان العطاس
على الجسم يتمثل بلا جامع ولا على انه لما جاز وجود العرض في زمان فكذا بطريق العادة مع تخلل
العدم فبدونه اولى لانه ممنوع بمقدمتيه اعني الملازمة ووضع الملزوم كما ان التعويل في بقاء
الاجسام ليس على المشاهدة او الاستدلال لانه لولاه لبطل الموت والحياة بناء على ان الحياة
عبارة عن استمرار وجود الحيوان والموت عن زوالها اذ ان يكون الحياة تجدد الامثال
على الاستمرار والموت انقطاعه قال الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث المبحث
الاول في احكامه الكلية ولواحقه والمكان من الاحكام الكلية بيان خواصها وهي ثلث الاولى قبول
القسمة لذاته حتى ان غيره من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطة والقسمة تطلق على معنيين
وذلك بان يفرض فيه شيء غير شيء وعلى الفعلية بان ينفصل وينقطع بالفعل اي يحدث له هويتان
بعد ان كانت هوية واحدة والجمهور على ان الكم يقبل القسمة بالمعنيين وان العرض يقبل القسمة لذاته
والمراد بالوهمية هي التي تسمى الثانية قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الكم الى كم اخر فاما ان يكون

مساويا او ازيد او انقص ومنع الخاصة في الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية او فعلية
لزم عند نسبته الى كم اخر ان يكون عدد اجزائهما على التساوي او على التفاوت وقال الامام
ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام يعد بعضها
بالبعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة
لذاته وهو المقدار ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الاخر مع الزيادة
فلزم ان يقبل القسمة اي فرض شيء من غير شيء الثالثة اشتماله على ما يعده اي يفنيه بالاسقاط
عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة يعد بالوحدات اربع مرات واما بالقوة
كما في المتصل فان السنة تعد بالشهور والشهور بالايام واليوم بالساعات وكذلك
الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات
وذكر الامام ان هذه الخاصة هي التي تصلح لتعريف الكم بها لا الاولى لان المساواة
لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دوريا ولا ان يقال المساواة واللامساواة
مما يدرك بالحس لكن مع المحل لا منفردا فانه لا يقال الا بالعقل فقصد تعريف ذلك المعقول
بهذا المحسوس ولا الثانية لان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل
فلا يشمله التعريف فلا ينعكس ونرى انه بنى ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان
حصوله من غير حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل
واما اذا اريد بالقبول اعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل
والمنفصل ولذا قال الامام ان قبول القسمة من عوارض المتصل دون المنفصل
الا اذا اخذ القبول باشتراك الاسم واما ما وقع في المواقف من انه كان اخذ القسمة الانفكاكية
فسهو لان الامام قد صرح في هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار
اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران اخران نعم المقدار يهيء المادة لقبول الانقسام
لكن لا يلزم حصوله لكنه لا يستعدله في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام
كما لا يهيء الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه قال والمتصل من احكامه انقسامه الى المتصل
والمنفصل ثم المتصل الى اقسام فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك او لا
الثاني المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقته المجموع من الوحدات بالذات ولا معنى للعدد سوى
ذلك وغيره انما يتصف بذلك لكونه موضوعا للعدد لكون اجزائه موضوعا للوحدة كالقول
الذي يتوهم انه كم منفصل على ما سيحقق في بحث الحروف والاول المتصل وهو اما ان يكون
قار الذات اي يجتمع الاجزاء في الوجود او لا الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل
القسمة في جهة واحدة فقط فخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان قبلها في ثلث فجسم
تعليمي فالخط امتداد واحد لا يحتمل الا التجزئة في جهة والسطح امتداد يحتمل التجزئة في جهتين وامكن
ان تعارضها تجزئة اخرى قائمة عليها حتى يمكن فيها فرض بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك
والجسم يحتمل التجزئة في ثلث جهات وحقيقته كمية ممتدة في الجهات متناسبة بالسطح الواحد

المحيط او بالسطوح اما باعتبار كل جهة امتداد لازم كما في الفلك او غير لازم بل متغير كما في الشمع
مثلا من السطوح الستة للمربع جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قائمة به سارية فيه هو الجسم التعليمي
ويسمى باعتبار كونه حشو ما بين السطوح او حواشي السطح او الخط ثخنا وباعتبار كونه
نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلثة كم متصل لان الاجزاء
المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة وللسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك
وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه شيء هو الآن يكون نهاية للماضي وبداية
للمستقبل بخلاف الخمسة فانها اذا قسمت الى اثنين وثلثة لم يكن هناك حد مشترك وان اعتبر
واحد من الخمسة للاشتراك كان الباقي اربعة لا خمسة وان اخذ واحد خارج صارت الخمسة
ستة قال وخص يعني الجسم التعليمي يمكن ان يتحقق بشرط ان لا يكون معه غيره حتى ان اصحاب
الخلاء جوزوا وجوده كذلك في الخارج ايضا واما السطح والخط فلا يمكن اخذهما كذلك
والا لامكن تحقق السطح بشرط عدم الجسم والخط بشرط عدم السطوح فيلزم ان يكون للسطح
حد من جهة العمق كما له حدان من جهة الطول والعرض وان يكون للخط حدان من جهة العرض
والعمق كما له حد من جهة الطول فيكون المتحقق جسما لا سطحا او خطا هف وتشترك الثلثة
في امكان اخذها لا بشرط شيء كما اذا تخيلنا مجموع الابعاد الثلثة من غير التفات الى شيء
آخر من المادة وعوارضها كان ذلك المتخيل جسما تعليميا ونهايته سطحا فاذا تخيلنا من غير
التفات الى غيره كان سطحا تعليميا ونهايته الخط فاذا تخيلناه من غير التفات الى شيء من السطوح
وغيرها كان خطا تعليميا قال ومن الكم قد يقال الكم لما يقبل القسمة فينقسم الى الذاتي
والعرضي لان قبوله القسمة ان كان لذاته فذاتي كالعدد والزمان والمقادير والا فعرضي
بان يكون محلا للذاتي كالمعدود والجسم او حالا فيه كالشكل او في محله كبياض الجسم او متعلقا
بمحله كالقوى التي تتصف بتناهي الآثار ولا تناهيها والكم بالذات لا يقبل الشدة والضعف
اذ لا يعقل عدد او مقدار اشد في العددية او المقدارية وانما يقبل الزيادة والنقصان
والكثرة والقلة والفرق بينهما ان يعقل كل من الزيادة والنقصان لا يكون الا بالقياس
الى تعقل الآخر بخلاف الكثرة والقلة والفرق بينهما وبين الاشتداد ان العدد اذا كثر
والخط اذا ازداد امكن ان يشار فيه الى مثل ما كان مع الزيادة بان يقال هذا هو الاصل
وهذا هو الزيادة بخلاف ما اذا اشتد السواد وايضا الكم بالذات لا يقبل التضاد اما العدد
فلان بعضه داخل في البعض ولا يتصور بين عددين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع واما المقدار
فلانه لا يعقل بين مقدارين غاية الخلاف ولا اتحاد الموضوع ولان كلا منهما قابل للآخر او يقول له
قال ولا تنافي بمعنى ان الشيء الواحد قد يكون كما بالذات وكما بالعرض كالزمان فانه
بالذات كم متصل غير قار وبالعرض كم متصل قار لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة
التي هي مقدار وايضا قد يكون الشيء الواحد كما بالعرض على وجهين او اكثر من وجه كالحركة
فانها كم بالعرض من جهة كونها حالة في محل الكم اعني الجسم المتحرك ولهذا تقبل التجزي فان الحركة

انما تنصف بتنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطبقة على الكم المتصل
الذي هو المسافة ولهذا تتفاوت قلة وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل من الحركة
الى منتهاها ومن جهة كونها منطبقة على الزمان الذي هو كم متصل غير قار ولهذا تتفاوت
بالسرعة والبطوء فان قطع المسافة المعينة في زمان اسرع منه في زمانين وقد يعرض الكم المنفصل
للكم المتصل الغير القار او القار كما يقال هذا اليوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات
قال والمقدار قد يوجد يعني قد يراد بالطول والعرض والعمق معان لا تستلزم الاضافات
على ما مر فتكون كميات محضة وقد يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول الامتدادين
او البعد المأخوذ من رأس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة الى محيطها
وبالعرض البعد المفروض ثانيا او اقصر البعدين او البعد الآخذ من يمين الحيوان الى شماله
وبالعمق البعد المفروض ثالثا والثخن المعتبر من اعلى الشيء الى اسفله او فيما بين ظهر الحيوان
وبطنه فح لا تكون كميات محضة بل ماخوذة مع اضافات ولهذا يصح سلبها عن الامتدادات
كما يقال هذا الخط طويل وذاك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذاك ليس بعريض قال
وانكر المتكلمون قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات على الاطلاق اما العدد فلما مر
في باب الوحدة والكثرة فكانه مبني على نفي الوجود الذهني والا فلا يكفيه الخلو عن الموجودات
العينية بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سيأتي واما المقادير فبناء على ان الجسم
متألف من اجزاء لا تتجزى مجتمعة على وجه التماس دون الاتصال لا زائل للمفاصل والمقاطع
والمجتمع من ترتيبها على سمت واحد هو الخط وباعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين
هو السطح وباعتباره يتصف بالعرض والتفاوت راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها ولو سلم
ان المقادير ليست اجزاء بل امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط للسطح
كالنقطة للخط ولا يثبت الجسم التعليمي ولو ثبت لما كان من العدمي عدمي واحتج الحكماء على كون
المقادير اعراضا لا اجزاء من اجزاء الجسم اما اجمالا فبانها تتبدل مع بقاء الجسم بعينه كالشمعة
المعينة تجعل تارة مدورا له سطح واحد وله حد فيه وتارة تجعل لها سطوح وفيها خطوط
والمكعب تجعل تارة مستطيلا يزداد طوله وينتقص عرضه وتارة بالعكس واما تفصيلا
فبان ثبوت السطح للجسم يتوقف على تناهيه ضرورة ان غير المتناهي لا يحيط به سطح
وثبوت التناهي يفتقر الى برهان يدل عليه كما سيجيء في بيان الابعاد فلو كان السطح
من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبوت الخط للكرة يتوقف على حركتها الوضعية المستديرة
لتحدث نقطتان لا تتحركان هما قطباها وبينهما خط هو المحور وعلى محيطها منطقة هي اعظم
الدوائر او يتوقف على قطعها لتحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها خط مستدير
وما يتوقف ثبوته للشيء على الغير لا يكون نفسه ولا جزءا منه واحتجوا على كون المقادير
وجودية بانها ذوات اوضاع يشار اليها اشارة حسية بانها ههنا ولا اشارة الى العدم
غاية ما في الباب ان عروض السطح للجسم التعليمي وعروض الخط للسطح وعروض النقطة

للخط انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الامتداد الآخذ في جهة ما بمعنى نفاد ذلك الامتداد
وانقطاعه وهذا القدر لا يقتضي عدمه فانه لو شرط ان يكون الوجودي مشروط
بالعدمي ومتصفا به واجيب بان الذي يتغير ويتبدل مع بقاء الجسم هو وضع الجواهر
الفردة بعضها مع بعض بعد تجمع وبعد تفرق والكل من الاجتماع والافتراق هيئات مخصوصة
فان اريد ثبوتها المقادير بهذا فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اوضاع وهيئات
ترتيبها فممنوع ولا دلالة لما ذكر عليه وانما يلزم لو ثبت نفي الجزء الذي لا يتجزى وما ذكر
من توقف السطح والخط على امر خارج عن الجسم وعما يتوقف عليه الجسم فيلزم كونها عرضين
مرجع الى ما ذكرنا اذ حقيقتهما عندنا الجواهر الفردة لكن على وضع وترتيب مخصوص
بان يترتب على الطول من غير عرض او على الطول والعرض من غير عمق والمتوقف على الغير
هو تلك الحالة والترتيب المخصوص وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة
انما هي الى نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتيبا مخصوصا والنهايات اعدام او انقطاعات
بمعنى انه ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخرى قال المبحث الثاني اجمع المتكلمون
على نفيه بوجوه الاول انه لو وجد لكان بعض اجزائه مقدما على البعض للقطع بانه ليس اجزاء
قارة الذات بجميع الاجزاء بحيث يكون الحادث الآن حادثا يوم الطوفان بل لو وجد
لم يكن الا امرا متقضيا منصرما يحدث جزء منه بعد عدم جزء بعدية زمانية ضرورة امتناع اجتماع
الماضي مع المعدوم ههنا وامكانه في سائر اقسام التقدم فيكون للزمان زمان وينقل الكلام
اليه فيتسلسل واجيب بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا الى ذاته من غير احتياج
في الوجود معلوم بالضرورة ككون الامس قبل اليوم نظرا الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج
الى عارض فان سمي مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم
والمتأخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم في الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم سادس
يناسب ان يسمى التقدم بالذات الثاني ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر وله وجه
للاولين وهو ظ وكذا الثالث لانه لو وجد فاما ان يكون منقسما وهو ح ضرورة
امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم وينقل الكلام الى الذي يصير
حاضرا او معلوم فيلزم تركب الزمان من آنات متتالية وهو منطبق على الحركة المنطبقة
على المسافة التي هي نفس الجسم او منطبقة عليه فيلزم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى وهو باطل
الزاما او استدلالا لادلة انتفائه فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الحركة
موجودة بجريانه فيها اذ لا وجود للماضي منها والمستقبل ووجود الحاضر يستلزم انقسامه
يستلزم الجزء الذي لا يتجزى مع ان وجودها معلوم بالضرورة قلت هذا النقض لا يتم
الزاما لان المتكلمين يلتزمون نفي وجود الذي لا يتجزى ولا استدلالا لان الموجود
من الحركة هو الحصول في الوسط على استمرار من اول المسافة الى آخرها وهو ليس بمنقسم الى الماضي
والمستقبل والحاضر ليتأتى فيه الترديد المذكور بخلاف الزمان فانه كم منقسم لذاته وليس بحاصل

من المبدأ الى المنتهى للقطع بان الحادث يوم الطوفان ليس حادثا الآن ويجيء
لهذا زيادة تحقيق في بحث الحركة واجيب عن اصل الاستدلال بانا لا نم انه لا وجود للماضي
ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما سيوجد
بعد الكون بل غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال فان قيل الماضي لا وجود له في الحال ه
ولا في المستقبل وهو ظ ولا في الماضي لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع اجزاء الزمان
او غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وكذا الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود في احد الازمنة
اخص من مطلق الموجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعم فان قيل الموجود عام ينحصر اقسامه
فيما يكون موجودا في الماضي او في المستقبل او في الحال والعام اذا انحصر في اقسام معدودة
كل منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لا يوجد العام الا في ضمن الخاص اجيب بمنع انحصار
الموجود في الاقسام الثلثة لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق
انه موجود في شيء من الازمنة كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في زمان فلهذا قال
الى الكتاب ان عدم تناهي الحركات الماضية لا يوجب التسلسل لانها ليست امورا موجودة
متصفة باللانهاية اذ لو كانت موجودة لوجدت اما في الماضي واما في الحال واما في المستقبل
والكل ح ثم تم انحصار الزمان في الماضي والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال
ليس قسما براسه بل حدا مشتركا بين الماضي والمستقبل ونجوز ان يكون كل منهما موجودا
في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة لا بد لامتناع ذلك من دليل فان قيل الموجود في الحال
اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة
والمعية اي عدم مسبوقية البعض بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم
وان لم ينقسم بالفعل وقد يجعل هذا جوابا عن اصل الاستدلال قال الثالث لو وجد
انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لان هذه البعدية لا تكون الا زمانية
لان المتأخر لا يجامع المتقدم فيلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا ليس من قبيل التقدم
والتأخر فيما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس بذاتي واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود
وهو ح لانه مركب يقبل الانقسام ويقتضي يحدث وينقضي اجزاؤه شيئا فشيئا واجزاء الواجب
ليس كذلك واجيب بان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل يجوز
ان يكون في الآن الذي هو طرف للزمان الذي مضى وانقضى اعني الطرف الذي
به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود له يقتضي الوجوب الذاتي المنافي
للتركب والتقضي لجواز ان لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غايته انه يكون دائما بتجدد
الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه قال واثبته الفلاسفة وجود الزمان
بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاولى
في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا ووقفتا معا فبالضرورة
يقطعان المسافة معا وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية

سنا فرعا عن ابتداء الاول فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقتا
في الاخذ والترك وكانتا لكن احداهما ابطاء فانها تقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى
وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطؤ معين
وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان بتلك السرعة المعينة فهناك امر
مقداري اي قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته
جزؤه ان يحول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالكل وهو الذي عبرنا عنه بالامكان
وسميناه بالزمان فيكون موجودا وليس هو نفس السرعة وله امتداد المسافة ولا امتداد
المتحرك لانه قد يختلفان كالحركة في تمام المسافة تساوي نصف تلك الحركة في السرعة
مع الاختلاف في المقدار وكالحركتين المتساويتين في مقدار المسافة مع اختلاف
مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطؤ او على العكس بان تقطع السريعة
في ساعة فرسخا والبطيئة نصف فرسخ وكحركة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة
او كحركة الجسمين المتساويين في المقدار يقطع المسافة احدهما في ساعة والآخر في نصف
ساعة فان قيل قد يبتني اثبات وجود الزمان على مقدمات تبتني الحكم فيها على وجود
الزمان كالحكم بان هذه الحركة مع تلك ومتاخرة عنها اي بالزمان واسرع منها اي يقطع
المسافة في زمان اقل او يقطع في زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون دورا قلنا
لا نم توقف صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا في الخارج فان المنكرين يعرفون
بكون الشيء مع الشيء او بعده وكون بعض الحركات اسرع من البعض واحتج الامام بان المقصود
من هذا البرهان تحقيق ماهية الزمان وكونه مقدار الحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهي
التوجه الى ان كون الاب قبل الابن ضروري لا يشك فيه عاقل وليست هذه القبلية
نفس وجود الاب وحده لانها اضافة بخلافه ولانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا نفس
عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون عدما له بعد ما لا يتصور كونه قبل لوجوده مع اتحاد
العدمين في كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد
بمعنى ان يكون قبله الاب وبعده الابن لامر آخر ولا بد من ان ينتهي الى ما يلحقه القبلية
والبعدية لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذي يكون جزء منه قبل وجزء
منه بعد بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل وسائر الاشياء يكون قبلا لمطابقته اجزاء القبل
وبعدا لمطابقته اجزاء البعد حتى لو وجد الاب في اجزاء البعد والابن في اجزاء القبل لكان الاب
بعد الابن واجيب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانات القابلة للتفاوت ومن القبلية
المتصف بها وجود الاب من الاعتبارات العقلية دون الموجودات العينية بدليل انها تتصف
بها الاعدام فان من اليوم الى راس الشهر اقل من اليوم الى راس السنة وان عدم الحادث
قبل وجوده فزعمت العلاسفة ان المقصود التنبيه على وجود الزمان لا الاستدلال
لانه ضروري يعرفه العامة ومن لا يتيسر لهم الاكتساب ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور

والايام والساعات ويجري مجرى انكاره الا وليا وانما الخفاء في حقيقته قال
فزعمت الاشاعرة القوم وان ادعى بعضهم ظهور انيته ان الزمان عند المتقدمين
على خفاء ماهيته فقال كثير من المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال
آتيك عند طلوع الشمس وربما يتعاكس بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت قعود عمرو
وقال متى قام زيد يقال في جوابه حين قعد عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال متى
قعد عمرو يقال في جوابه حين قام زيد ولذلك يختلف تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد
المقدر ظهوره عند المخاطب كما يقول العامة اجلس يوما والقارئ اجلس قدر ما يقرأ
الفاتحة والكاتب قدر ما يكتب صحيفة والترك قدر ما يطبخ مرجل لحما ولا يخفى ان ليس
في هذا التفسير افادة تصور ماهية الزمان واما الفلاسفة فذهب ارسطو واتباعه
الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اي كم متصل اما الكمية
فلقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة
اخرى منه واكثر من زمان دورتين واقل من زمان نصف دورة واما الاتصال
فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم اصلا كوحدات العدد لان هذا حقيقة الانفصال
فيكون متألفا من الآنات المتتالية ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزى لانطباقها على الحركة
المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قار الذات وهو الحركة والا لكان هو ايضا
قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثا في يوم الطوفان
وبالعكس ولا يجوز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة على مسافة متناهية والزمان لا ينقطع
لامتناع ان يكون مقدار الحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات لكون مقدار اخر
اقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات به فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع
وتقدير المائة بالعشرة واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان
مقدارا لها فان قيل هب انه يعرف لزمان وتفصيل لذاتياته فكيف يطلب بالحد
قلنا الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه لم يمتنع اثبات اجزائه بالبرهان كجوهرية النفس
وتركب الجسم من الهيولى والصورة وههنا لم يتصور من الزمان الا انه شيء باعتباره يتصف
الاشياء بالقبلية والبعدية وليست المعادلة من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات
حقيقته واعترض على هذا الدليل بانه مبني على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى
ومثل امتناع انفصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع
فناء الزمان ولزوم ان يكون عدمه بعد وجوده مقتضيا لزمان آخر وبعد ثبوت هذه
الاصول بالدليل او التسليم للخصم ابانها بان يحصل الاحتجاج عليها في الفلسفة فلا نم
ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا لموضوع وانما يلزم لو كان ذلك
بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة قال ثم عورض اي الدليل
المذكور بوجوه احدها ان الزمان لو كان مقدار الحركة لامتنع انتساب الله هو الثابت

لا يخفى ان لا وجه لاثبات الانقطاع [illegible]
لا يجوز ومن امتناع انقطاع الحركة
المستقيمة م

له اما الملازمة فلانه يلزم ان يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا
والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون جزءا من هذا مطابقا
لجزء من ذاك على الترتيب في التقدم والتأخر واما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة
موجودة امس واليوم وغدا كذلك نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات
الثابتة حتى الواجب وجميع المجردات موجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا
جاز انكار ذاك وبهذا الوجه ابطلوا قول ابي البركات ان الباري لا يتصور بقاؤه
الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان ولا يكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار
من الزمان فالزمان مقدار الوجود وذلك المقدار في نفسه ان كان متغيرا استحال انطباقه
على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة كما تطلق
تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبداء والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود
وعلى الامر الممتد في المسافة من المبداء الى المنتهى وهو وهمي محض لا تحقق له في الخارج
لعدم تقرر اجزائه فالحركة التي جعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لزم
كون الزمان قارا غير سيال وهو محال وان اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودا
خارجيا لامتناع قيام الموجود بالمعدوم وثالثها لو كان الزمان مقدارا لحركة الفلك
لكان تصور وجوده بدونها تصورا لمحال واللازم باطل لانا قاطعون بوجود امر سيال
به القبلية والبعدية والمضي والاستقبال وان لم توجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا
مدة كان الفلك معدوما فيها ثم وجد او ساكنا ثم تحرك او يعدم فيها الفلك او حركته
لم يكن ذلك ممتنعا لتصورنا عدم حركة الفلك حال وجوده فان امكن انكار هذا الامر بدون
الحركة امكن انكار معيتها من غير فرق وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك
ليس بديهيا كارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من العقلاء الى بداهة
ازلية الافلاك وابديتها وبهذا ابطل ان الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما هو
البعض وقد يجاب اما عن الاول فبان النسبة الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا للمتغير
حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء كالحركة والمتحرك او تقديرا
كالسكون فان معنى كونه في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة وذكر ابن سينا
ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما غير المتغير اعني ما يكون
قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم
من الزمان وجزء يطابق المتأخر منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير المتغير وثباته الى استمرار
غير المتغير كالسماء الى الارض يكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولا خفاء في الفرق
بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الزمان وحصول السماء مع الارض وانها
معان محصلة متمايزة لا استنكار في ان يعبر عن كل منها بعبارة تؤدي معناها مناسبة له على ما قالوا
ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت

هو السرمد وبعمها الدوام المطلق والذي في الماضي هو الازل والذي في المستقبل
هو الابد فقال الامام وهذا تهويل خال عن التحصيل لان ما فهم من كان ويكون
اذا كان موجودا في الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا
فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارة واعترض بانه لا استحالة في الانطباق
بين المتغير والثابت فانا نقول بقي فلان الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف
دورة من الفلك والمتكلمون يقولون القديم موجود في ازمنة مقدرة لا نهاية لاولها
والجواب انه لا يصح ما ذكر ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدارا لهيئة
قارة على ان انطباق مدة البقاء على الف دورة انما هو انطباق المتغير على المتغير
لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان بمعنى النسبة بل المتغير الذي
ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به البعض
الا انه اقتصر من بيان نوع المعية على انها ليست معية شيئين يقعان في زمان واحد
ثم قال وغير الحركة والمتحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية
ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت
فهو السرمد وهذا الكون اعني كون الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت
بازاء كون الزمان يعني في الزمان فتلك المعية كانها متى للامور الثابتة فلا يتوهم في الدهر
ولا في السرمد امتداد والا لكان مقدارا للحركة ثم الزمان كمعلول للدهر والدهر
كمعلول للسرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مباديها ما وجدت الاجسام فضلا
عن حركاتها ولولا دوام نسبة الزمان الى مبداء الزمان لم يتحقق الزمان وقال
ابن سينا ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء
الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر وفي الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر
في ذاته من السرمد وهو ما يقاس الى الزمان دهر بمعنى ان الدهر في نفسه شيء ثابت
الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير بذاته يسمى دهرا هذا ما وقع الينا
من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى محصل على ما قال الامام واما عن الثاني فبانا نختار
ان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع وهي امر غير قار يوجد منها جزء بعد جزء الى ان يحصل الكل
وهذا معنى وجودها في الخارج وانما الوهمي هو المجموع الممتد من المبداء الى المنتهى فكذا
مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا لا يوجد منه جزء دفعة بل لا يزال
يتجدد وينصرم ويوجد منه شيء فشيء وهذا كما يقال ان هناك امرا غير منقسم يفعل بسيلانه
الزمان كما ان في الحركة بمعنى هو الكون في الوسط يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع واعترض
بان هذا قول بثبات الآنات لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الآن واجيب بانه
لا اولوية هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة تفرض لها اجزاء والانقسام بحسب الفرض
والوهم دون الخارج فورود الاشكال بانه لا وجود للزمان بخ لان يعني الامتداد

موسوم والان معدوم فما ذا يوجد منه وهذا الحل المستقيم فان اجزاءها وان لم تكن بالفعل
الا ان المجموع المتصل الذي يجري في الوهم موجود في الخارج وخلاف الحركة فانه يوجد
منها امر مستمر هو الكون في الوسط من غير لزوم ما فحسب بان الحركة في العقل
امتدادا لا وجود له في الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده وتجزئه عرضت لاجزائه
المفروضة قبليات وبعديات متجددة متصرمة ولا يكون الامتداد في العقل كذلك
الا اذا كان في الخارج شيء غير قار يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره
ذلك الامتداد الذي اذا فرض تجزئه كان طرف التقدم والتاخر لاجزائه المفروضة
لذاتهما من غير انضمام زمان آخر وكذا معيته للحركة ولهذا وجد لكون معا الا في العقل
لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لها كذلك ولهذا تعرضان للعدم كيف
ولو وجدتا في الخارج وهما متضايفتان لزم وجود موضوعيهما معا في الخارج ويلزم كون
الزمان قار الذات وما يقال من ان الموجود في الخارج من الزمان هو وصف القبلية
والبعدية مجاز والمراد انه متعلق بهما بمعنى انهما بسببه يعرضان للاجزاء المفروضة
للزمان المعقول هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام ودفعا للاشكالات الموردة من قبل الامام
مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على الغد ومعية
الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لو وجدتا لامتنع اتصاف العدم بهما ولكان
وجودهما في زمان وتسلسل ولزم وجود موضوعيهما معا ضرورة كونهما متضايفين فيكون
الزمان قار الذات لاجتماع اجزائه الموصوفة بالقبلية والبعدية ولو كانتا من الاعتبارات
التي لا وجود لها في الاعيان لم يلزم وجود موضوعيهما في الخارج فلم يدل على وجود
الزمان وان اجزاء الزمان اما ان تكون متماثلة فيمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية
الذاتيتين او مخالفة فلا يكون الزمان متصلا وانت خبير بان قولهم لا بد في الخارج
من امر غير قار يحصل منه في العقل ذلك الامتداد مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لا عن شيء
او عن موجود قار بحسب ما له من النسب والاضافات الى المتغيرات على ما مضى واما عن الثالث
فبان القطع بوجود امتداد به التقدم والتاخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير
ان لا يكون فلك ولا حركة اصلا او يكون له عدم سابق او لاحق انما هو من الاحكام الكاذبة
للوهم كحكمه بان خارج الفلك فضاء لا يتناهى واعترض بانا نجد القطع بهذا الامتداد
في حالتي وجود الحركة وعدمها على السواء اي حالتي وان وهما فوهم والتفرقة تحتاج
الى البرهان قال وذهب القدماء اي من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر
مستقل اي قائم بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه او حركة يفعله فمنهم من زعم انه واجب
الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتاخر بدونه الوجود والعدم
لا يتصور الا بزمان فان كان عينه الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره
لزم تعدد الزمان بل تسلسله وفيه بعد تسليم المقدمات ان امتناع العدم قبل الوجود

او بعده لا ينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من اعترف
بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعمدتهم التعويل على الضرورة بمعنى انا قاطعون
بوجود امر به التقدم والتاخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة او لا
حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما ثم وجد ثم فني كنا قاطعين بوجود ذلك الامر
وبتقدم عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان
لاحق حاضر والفناء في زمان آخر مستقبل فلا يكون فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضهما
بل جوهرا اذ لا يتبدل ولا يتغير ويتجدد ويتصرم بحسب النسب والاضافات
الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة
يسمى سرمدا والى ما قبل المتغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه
في نفسه لم يحكم بوجوبه وانت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع
الهائل الذي لا يرجى فيه توارد الآراء على شيء قال المبحث الثالث المكان
لا خفاء في انه شيء ينتقل الجسم عنه واليه ويسكن فيه وله يسمى معه غيره وهو المسمى
بالمكان والمعتبر من المذاهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي واليه ذهب ارسطو واتباعه من المشائين او البعد
الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمون وزعموا
ان من البعد ما هو مادي يحل في الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع بعد آخر مماثل
له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم
ويلاقيه بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض
ونفي صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله
شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا وقد يكون
اقل او اكثر وقد يسع هذا الجسم وقد يسع ما هو اصغر منه او اكبر توضيحه انا اذا توهمنا
خلو الاناء من الماء والهواء وغيرهما ففيما بين اطرافه امتداد قد يشغله الماء
وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه مما فطر
عليه البديهة فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه
ينشق فيدخل فيه الجسم بما له من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولي لتوارد الاجسام
عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد الممتدة
في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية الجسمية التي بها يقبل الجسم الابعاد ويتميز عن المجردات
وعلى هذا لا يرد ما يقال ان امتناع كون حيز الجسم جزءا منه في غاية الظهور فكيف
يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه يمتنع الخلو عن شاغل
وعند البعض يمكن الخلو عنه فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة في هذا البحث
مقامان احدهما ان المكان هو السطح او البعد وثانيهما ان الخلاء ممكن او ممتنع

قال المقام الاول احتج القائلون بكون المكان هو السطح بانه لا يعقل منه الا البعد
او السطح والاول باطل لوجوه الاول انه لو كان هو البعد فاما ان يكون متوهما
مفروضا على ما هو راي المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة او اسقلالا
بانه يقبل التساوي والتفاوت حيث يقال مكان هذا مساو لمكان ذاك او زائد
عليه او ناقص عنه بنصف له او ثلث او ربع او غير ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية وانتقال
الجسم منه واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك والاتصاف بالصغر
والكبر والطول والقصر والكثرة والبعد والاتصال والانفصال الى غير ذلك ولا شيء
من العدم المحض والنفي الصرف كذلك واما ان يكون محققا موجودا على ما هو راي
افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الانتقالية التي هي الانتقال
من مكان الى مكان لكان له مكان وينقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية
وهو محال لما تقرر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير المتناهية لكونها
من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك
المكان داخلا في جملة الامكنة لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه
ظرفا لها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذي هو المكان قابلا للحركة لزم ان لا يكون
الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك
الشيء الثاني ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود ضرورة او اتفاقا لزم
من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو
مكانه لان هذا معنى التمكن عندهم واللازم باطل للقطع بانه ليس في الاناء المملوء
من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين اعني البعدين في محل واحد
هو المتمكن ولانه يستلزم ارتفاع الامان عن البديهيات لكون هذا البعد ذراعا
واحدا مثلا لجواز ان يكون ذراعين او اكثر متداخلا ولكون المتمكن مساويا
لمكانه في المقدار لجواز ان يكون بعد احدهما ازيد من البعد الآخر حصل من تداخلها
هذا المقدار المشاهد وكل ذلك منتف بالاتفاق الثالث ان البعد في نفسه
اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان
واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول
الشيء في المحل اختصاصه به بحيث يفتقر اليه في الثبوت فلا بد ان يحل لجواز ان يفتقر
في نفسه الى المحل ويوجب الحلول فيه واجيب عن الاول بانه يجوز ان يكون البعد القائم
بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق البعد
فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بالمكانية والنفوذ
فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ان ما ذكر من تعذر البعدين في المتمكن واجتماع
المثلين ليس بمستقيم لان احدهما في المتمكن والآخر فيه المتمكن قال

في البعد احتج القائلون بكون المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء
امور يحكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة
اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا
الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفحة مع ان الجسم في الحالين
واحد وكما اذا جعلنا في المكعب نقرة عظيمة فانه يزيد السطح المحيط به مع انتقاص
الجسم ومنها كون كل جسم في مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ليكون
سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف في الهواء عند هبوب الرياح
فانه يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة انما هو بالحركة الاينية
او ملزوم لها ومنها حركة الحجر الدائر لان السطح المحيط به من فلكه واحد لا يتبدل
وعدم تبدل المكان ملزوم للسكون لان تبدله لازم الحركة او نفسها ومنها
بقاء المكان الذي خرج منه زيد مع انه قد ملاءه الهواء فلم يبق مكان فيه من السطح
المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم في حيز مع ان الاجزاء الباطنة
من الماء مثلا لا يكون في سطح من الهواء الا بطريق التبعية والتجوز كما يقال
الماء في الفلك ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا او هناك على انه
هل يحيط به جسم او لا ومنها انا نتصور جسما لا يماسه شيء بل يوجد وحده مع امتناع
ان نتصور جسما لا يكون في حيز ومنها انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبي
والشمالي في حيز آخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط عند حركته من موضع الى آخر
وبالجملة فهذه وامثالها امارات تفيد قوة الظن بان المكان هو البعد لا السطح
وان كان للمناقشة مجال في استحالة بعض اللوازم او في لزومها على ذلك التقدير قال
المقام الثاني المتنازع هو الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل سواء سمي بعدا ام لم يسم
وسواء جعل محققا موجودا او موهوما فان قيل فما معنى القول بمكانه عند من يجعله نفيا
محضا وعدما صرفا لا تحقق اصلا قلنا معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان
ولا يكون بينهما ما يماسهما واحتج القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لو فرضنا
صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث تماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما
جسم اصلا ورفعنا احدهما عن الاخرى دفعة ففي اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط
ضرورة انه انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف والمقدمات
اعني امكان الصفحة الملساء اي الجسم الذي له سطح مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض وانضمام
اجزاء من غير انفصال واتحاد وكون التماس بين السطحين لا بين اجزاء لا يتجزى من الجانبين
وامكان رفع العليا عن السفلى دفعة بحيث لا يكون ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع
الآخر لئلا يلزم التفكك وعدم حصول الهواء في الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى او بالوصول
اليه من المنافذ والمسام بين الاجزاء التي لا تتجزى مسلمة عندهم مبنية على اصولهم واجيب

لمنع امكان ارتفاع العليا من السفلى بل هو عندنا محال جاز ان يسلم محالا ولو سلم
امكان الارتفاع في الجملة فان اريد بكونه دفعة كونه في آن لا ينقسم اصلا فلا نسلم امكانه
كيف والارتفاع حركة تقتضي زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا فلا نسلم
التفكك فلا نسلم استلزامه للخلاء فان حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف
الى الوسط في ذلك الزمان فني الجملة الحصر بين منع اللزوم ومنع امكان الملزوم
ولا يتم المطلوب الا بنفيهما ثم لو حصل الملزوم مع اللاوصول اعني لا مماسة السطحين
الحاصلة عند الارتفاع الزاما لمن يقول بكون اللاوصول آنيا تعين منع امكان
الملزوم الثاني لو لم يمكن الخلاء بل لو لم يوجد لامتنع حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل
الى مكان الجسم فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل
المكان المنتقل عنه وهذا باطل باعترافكم بل بشهادة العقل في كثير من المواضع كحركة
عصافير الدولاب كل الى حيز الآخر واما ان لا ينعدم وح فاما ان يستقر في مكانه الذي
ينتقل عنه فان استقر فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين المادي واجتماع
الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يبقى بل يتكاثف اي يصغر
مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك اما ان يكون الجسم ذا مادة يقبل
المقادير المتفاوتة في الصغر والكبر وذلك قول بالهيولى وسنقيم الدلالة على بطلانها
او يكون ذا اجزاء بينها فرج الخلاء فتقاربت تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم
المتحرك فيلزم الخلف لتحقق الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الشاغل للمكان الثاني في مكانه
وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الآخر
على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه
لئلا يلزم خلوه واما الى مكان آخر فيلزم تصادم الاجسام باسرها وتعاقب الحركات لا الى نهاية
وهذا مع ظهور بطلانه يؤول الى الدور ضرورة تناهي الاجسام وبعض من التزم ذلك يجري
في المكان الذي ينتقل عنه الجسم فانه اما ان يبقى خاليا او يصير مملوا بانتقال جسم آخر اليه
او بتخلخل ما حوله من اجسام بطريق ثبوت الهيولى او فرج الخلاء فتعين ان يكون المكان الذي
ينتقل اليه الجسم اما خلا محضا واما مملوا بجسم فيه فرج خلاء تتخلل وتتقارب الاجزاء فيحصل
للجسم المنتقل اليه المكان ويكون حركة التسكين اي النوع من هذا القبيل ولا يرد نقضا على ما ذكرنا
من الدليل واجيب بان دليل ابطال الهيولى لا يتم كما سيأتي بل غاية الامر القدح في مقدمات
اثباتها وهو لا يقدح في معرض الاستدلال ولو سلم فان اريد بتوقف انتقال كل من الجسمين
الى مكان الآخر على انتقال الآخر الى مكانه امتناع كل منهما بدون الآخر كما في المتضايفين
فلا نسلم استحالته لجواز ان لا يكون بصفة التقدم بل المعية كما في عصافير الدولاب فان انتقال
كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى حيزه لئلا يلزم الخلاء بل التفكك وانتقال
اللاحق الى حيزه يتوقف على انتقال الى حيز السابق لئلا يلزم اجتماع الجسمين في حيز واحد

وهذا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى احتياج كل الى الآخر احتياج المسبوق
الى السابق حتى يكون دورا تعينا فلا نسلم لزومه وما ذكرتم له بعد ذلك وربما يمنع ابتناء التخلخل
والتكاثف على تحقق الهيولى او فرج الخلاء الثالث انه لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح
ملاقيا لسطح آخر لا الى نهاية لان معنى تحقق الخلاء كون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر واللازم
باطل لما مر من تناهي الاجسام واجيب بمنع اللزوم بل ينتهي الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شيء والعدم
الصرف ليس فراغا يمكن ان يشغله شاغل على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه الرابع انا نشاهد
امورا تدل على تحقق الخلاء قطعا منها ان القارورة اذا مصت جدا بحيث يخرج ما فيها
من الهواء ثم كبت على الماء تصاعد اليها الماء ولم يصر حاله الا لكان فيها ملا لما دخلها
الماء كما قبل المص ومنها ان الزق اذا الصق احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى
بينهما هواء وسد رأسه وجميع مسامه بالقار بحيث لا يدخله الهواء من خارج واذا رفع
احد جانبيه عن الآخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق اذا بولغ في تمديده وتسديد
مسامه ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا غرز فيه مسلة بل مسلات فانها تدخلها بسهولة
ولو لم يكن فيه خلا لما دخلته لامتناع التداخل ومنها ان ملا الدن من الشراب
اذا جعل في زق ثم جعلا في ذلك الدن فانه يسعهما ولو لم يكن في الشراب فرج خلا بقدر
الزق لما امكن ذلك واجيب بان شيئا مما ذكر لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل قليل
هواء يبقى في القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك المص فيتصاعد الماء ضرورة
امتناع الخلاء وكذا يجوز ان يبقى بين جانبي الزق قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع او ان ينفذ
الهواء في المسام وان بولغ في تسديدها وكذا الزق المنفوخ يدخله المسلة بتكاثف
ما فيه من الهواء او خروج بعضه من المسام واما شراب الدن فيجوز ان يتكاثف او يتبخر
ويتحلل منه ما له عصارة شيء يسير على مقدار الزق قال بحجة الامتناع احتج النافون
بامتناع الخلاء اي كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما جسم يماسهما بل فراغ يمكن
ان يشغله شاغل موجودا كان او معدوما بوجوه الاول انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون
زمان الحركة مع العائق مساويا لزمان تلك الحركة بدون العائق واللازم ظاهر البطلان
بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ونفرضه ساعة
ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر
لوجود العائق ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء
الاول على نسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الاول اي يكون قوامه نصف
قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة ضرورة انه لما اتحدت المسافة
والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطء اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة العائق
وكثرته فيلزم تساوي زماني حركة ذي العائق اعني التي في الملاء الارق وزمان حركة
عدم العائق اعني التي في الخلاء واعترض اولا بمنع امكان قوام يكون على نسبة زمان

الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام الى ما له قوام ارق منه وهو ممنوع وثانيها
يمنع انقسام المعاوقة بانقسام القوام بحيث يكون لكل جزء من المعاوق معاوقة وانما يتم لو ثبت
ان المعاوقة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير متوقفة على قدر من القوام بحيث لا توجد
دونه وثالثها يمنع امتناع ان ينتهي المعاوق في الضعف الى حيث يساوي وجوده عدمه
ورابعها وهو المنع المعول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات السابقة سيما على اصول الفلاسفة
انه لا يلزم من كون المعاوقة على نسبة الزمانين ان يكون زمان قليل المعاوق مساويا لزمان
عدمه وانما يلزم لو لم يكن الزمان الا بازاء المعاوقة اما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي
شيئا من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء فلعل ذي المعاوق القليل يكون ساعة
بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة والتي تكون مع نصف المعاوقة
الكثيرة التي تقع ساعة بازائها وهذا اعتراض لابي البركات ومعناه على ما يشير به كلامه
في المعتبر ان كل ما يقع من الحركة فهي من جهة القوة المحركة والجسم المتحرك يستدعي زمانا محدودا
لزم العقل بذلك وان لم يتصور معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان ان حصلت المعاوقة
والبعض بازاء الحركة وهو زمان الخلاء ويتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك في الحركة
نفس الحركة اذ ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة من حيث هي
ليرتفع الاعتراض بانها لو اقتضت قدرا من الزمان لزم تساوي ذلك القدر لكل من حركات
الحركة لامتناع تخلف مقتضى الماهية واللازم باطل كالحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان
ولا للحركة المجردة من السرعة والبطء ليندفع بما ذكره بعض المحققين من ان الحركة يمتنع ان توجد
الا على حد من السرعة والبطء لانها لا محالة تكون في مسافة وزمان ينقسم كل منهما لا الى نهاية
فاذا فرضنا وقوعها في قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالاولى ابطا منها
او في ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد وما لا يوجد لا يستدعي شيئا وتقرير على الوجهين
ان زمان الحركة قد يكون بحيث لا ينقسم الا وهما فيكون الحركة في جزء منه محالا والمحال جاز ان يستلزم
المحال فلا يكفي في اثبات بطء الاولى ونفي كونها اسرع الحركات فرض وقوع الاولى فلم يتبين امكانها
فان قيل سلمنا انتفاء البطء لكن لا خفاء في ثبوت السرعة لامكان وقوع الاولى في زمان اكثر
فلا يثبت المجردة من السرعة والبطء قلنا دفع الاعتراض انما يبتني على ثبوت البطء
ليتفرع عليه كون الزمان بحسب المعاوقة وذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا يعترض في المواقف
عن هذا الدفع بان الحركة لو اقتضت زمانا لذاتها لكانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات
على ما مر وقد يقال في تقرير كلام المحقق ان الحركة لا توجد الا مع وصف السرعة والبطء بحسب
المعاوقة فلا حركة الا مع المعاوقة فاذا كان الزمان بازاء الحركة كان بازاء المعاوقة وان لم يكن
لها دخل في اقتضائه ويجاب بانه لا يرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء
لا ينافي استدعائها بنفسها شيئا من الزمان ولذا النقض باللوازم التي تقتضيها الماهية
مع امتناع ان توجد الا مع شيء من العوارض لكنه لا يدفع اعتراض ابي البركات ولا يثبت دعوى

المحقق ان الحركة بنفسها لا تستدعي شيئا من الزمان الثالث انه لو وجد الخلاء
لامتنع حصول الجسم فيه لان اختصاصه بحيز منه دون حيز ترجيح بلا مرجح لكونه متشابها صرفا

كما هو مذهب المتكلمين

او بعدا متشابها لكن هذا الاختلاف اصلا لكون الامثال بالمولد واجيب بعد تسليم التشابه
بانه لا رجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تناهي الخلاء لانه في جميع الاحياز واما على تقدير لا تناهيه
او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب خارجة كارادة المختار وكون طبيعة
بعض الاجسام مقتضية للاحاطة بالكل وبعضها بالقرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث
انه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لزم في الحجر المرمي الى فوق ان يصل الى السماء لان الرمي
لا احدث فيه قوة صاعدة لا تقاومها الطبيعة الا بمعونة مصادمات من الملاء واجيب بانه
مع ابتنائه على نفي الفاعل المختار انما ينفي كون ما بين الارض والسماء خلاء صرفا ولا ينفي
وجود خلاء خارج عما بينهما او مختلط بالملاء الهوائية الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لزم
انتفاء امور نشاهدها ونحكم بوجودها قطعا كارتفاع اللحم في المحجمة عند المص فانه لما انجذب
الهواء بالمص تبعه اللحم لئلا يلزم الخلاء وكارتفاع الماء في الانبوبة اذا غمس احد طرفيها في الماء
ومص الطرف الآخر وكبقاء الماء في الكوز الذي في اسفله ثقبة ضيقة من غير ان ينزل
من الثقبة عند سد رأس الكوز لئلا يبقى حيز الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند
فتح الرأس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التي جعلت في رأسها خشبة وسدت
بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فان القارورة تنكسر الى الداخل
لئلا يبقى حيز الخشبة خاليا وان ادخلت تنكسر القارورة الى الخارج لئلا يتداخل فيها ملاء
لا يجامع الخشبة واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر فانه غاية منع الامور
لزومها لانتفاء الخلاء واللازم قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم
ثم ربما يفيد بعضها حدسا للناظر لكن لا يقوم حجة على المناظر **قال الفصل الثالث**
في الكيف لا طريق الى تعريفها لاختصاص الحالة سوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها
جنس وفصل ولا تحصل لان المركب من الامرين المتساويين او بان يكون كل منهما فصلا
بجوز احتمال عقلي لا يوقف بحصته بل ربما يقام الدليل على انتفائه ولم يظفر للكيف بخاصة
لازمة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف
بها كان تعريفا للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاحساس لعله ليس بعضها اجلى
من البعض فعدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي هي اجلى
وقالوا هو عرض لا يقتضي لذاته قسمة ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فخرج الجوهر
والكم والاعراض النسبية ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد قيد عدم
اقتضاء اللاقسمة احترازا عنهما وقيد عدم اقتضاء القسمة واللاقسمة بالذات والاولى
لئلا يخرج عن التعريف العلم بالمركب وبالبسيط حيث يقتضي القسمة واللاقسمة نظرا الى المتعلق
فان قيل من الكيفيات ما يتوقف تعقله على تعقل شيء آخر كالعلم والقدرة والشجاعة

والاخفاء وكون ذلك خلف الحس بعد ثبوته [illegible] ان تصوره
مستلزم لتصوره مطلقا بخلاف المحسوسات فانا لو تصورناها [illegible]
وبالجملة فالمعنى بالكيفية ما ذكر [illegible]
والمشهور في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لا توجب تصورها تصور شيء خارج عنها
وعن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة [illegible] واخرج بالقيد الاخير [illegible]
وبالاول اعني القارة عن الزمان وان يفعل وان ينفعل [illegible] ان الاعراض
عن ان يفعل وان ينفعل حاصل [illegible]
[illegible] من الكيفيات ما ليست بقارة [illegible] توجب تصورها تصور خارج
كالعلم والقدرة على ما [illegible] قال وتنحصر بالاستقراء اقسام الكيف في اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات [illegible]
[illegible] وتحصل بحسب [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible] الاول والاول [illegible]
[illegible]
[illegible] الخواص [illegible] الكيفيات [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible] المحسوسة
[illegible]
[illegible]
[illegible] الامام [illegible]
[illegible] المحسوسات [illegible]
[illegible] ان [illegible]
[illegible] الكيفيات المختصة [illegible] الامام [illegible]
[illegible]
[illegible] المادة [illegible]
[illegible] المادة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible]
[illegible]
[illegible]

والنجوم كما في البسايط مثل حرارة النار بان الحرارة من حيث هي قد يكون تابعة للمزاج
والانفعال للمواد وهذا معنى قولهم سببها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا طرا آ النار
وغيرها لاختلافها والاضافة وكذا البياض لبياض الثلج والعاج على ما يجيء وان كانت
غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل بحسب بهذا
القسم بهذا الاسم [illegible] قال المصنف وقال اصول الكيفيات الملموسة اي التي لا يخلو
عنها شيء من الاجسام العنصرية ويقع الاحساس بها اولا هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ولا خفاء في وجودها فما قال ان البرودة عدم الحرارة ليس بشيء واول ما يشبهها
ما ذكر في موضع التوقف لما ننبه على بعض الخواص لا لافادة التصور انها
والمشهور من خواص الحرارة انها التي تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات الا انها تابعة
لخاصة اخرى هي التحريك الى فوق على ما قال الحدود الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه
الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخلخلا
الكثيف تخلخلا من باب الكيف اي رقة قوام ويقابله التكاثف بمعنى غلظ القوام وتصعيد
اللطيف تكاثفا من باب الوضع اي اجتماع الاجزاء الوحدانية الطبع كروح الجسم الكروي
تماسها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب وبمعنى التخلخلة
ما سبق من جعل الغير شبيها لا يجوز افادة اثر تام اعم من الحركة وغيرها لتكون قولنا فعلية محركة
تميز جسم حيوان على ما زعم الامام وبالجملة فالخاصة الاولية للحرارة هي احداث الخفة والميل
المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير
وغير ذلك وتحقيقه ان ما يتأثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم افضى
به ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا او مركبا لزمه تفريق المتشاكلات
فان تميز الاجزاء الهوائية من الماء ويتبعها ما خالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان
مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه ولا خفاء في ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء
المختلفة ويتبعه انضمام كل الى ما يشاكله بمقتضى الطبع وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد
التحام البسائط فان كان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدث من الحرارة
القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار وان كان
الغالب هو اللطيف تصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا
جدا حدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق
حدث جمود وسخونة واحتيج في تليينه الى الاستعانة بما [illegible] وعدم حصول التصعد او التفريق
بناء على المانع لا ينافي كون خاصيتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات
قال وقد يقال الحار اطلاق الحرارة على حرارة النار الفائضة عن الاجرام السماوية
النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليست باشتراك اللفظ على ما يتوهم
لانه بمفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة المخصوصة وان كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة واختلاف المنهم

انما سوغ اطلاق الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التي يعرض منها الحرارة وعلى الدواء
والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان وسلب كل من الكوكب والدواء والغذاء
صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة في النار ام ذلك توسع واطلاق الحار على ما منه الحرارة
وان لم تقم به معنى مسمى بالحرارة فيه تردد واختلفوا في الحرارة الغريزية التي بها قوام حيوة
الحيوان فاختار الامام الرازي انها هي النارية فان النار اذا خالطت سائر العناصر
افادت حرارتها المركب طبخا واعتدالا ولولا توسطها لتكسرت سورتها عند تفاعل
العناصر من الكثرة المفضية الى ابطال القوام والغلبة القاهرة على الطبخ الموجب للاعتدال
فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وحكي عن ارسطو انها من جنس الحرارة التي تفيض
من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما يناسب جوهر السماء لانه ينبعث عنه
يعني انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة
وبساطة بها يناسب بسائط السماوية ففاضت عليه مزاج معتدل مع حفظ التركيب
وحرارة غريزية بها قوام الحيوة وقبول علاقة النفس وبعضهم على انها مخالفة بالماهية
للحرارة النارية والحرارة السماوية لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة ودفعها عن الاستيلاء
على الرطوبة الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية
فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد
بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة الغريبة كالمعين على
التفرق والغريزية افادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الحرارة الغريبة تفريق
تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان يكون من الحرارة السماوية او النارية ويستند آثاره
المختصة بها الى خصوصية حصولها في البدن المعتدل وصيرورتها جزءا من المزاج الخاص
قال واورد المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان
بحيث يلتصق بما يلامسه وفهم منه ان الرطوبة كيفية يقتضي الالتصاق للجسم ورده ابن سينا
بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل
ارطب من الماء بل المعتبر في الرطوبة سهولة قبول الشكل وتركه فهي كيفية بها يكون الجسم
سهل الشكل وسهل الترك للشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق
ولازمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة
الانفصال عنه ولا نم ان العسل اسهل التصاقا من الماء بل ادوم واكثر ملازمة ولا عبرة
بذلك في الرطوبة كيف والماء الرطب سهل انفصاله فلزم ان لا يكون اسهل التصاقا
وكان مراد الامام تاويل كلامهم بما ذكره والا فاعتراض ابن سينا انما هو على ما نقله من كلامهم
لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على ما يشعر به كلام المواقف
ومبناه على انه لا تعرض في كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة في جانب الالتصاق على ان ما ذكر
من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق

بانه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك واجيب
بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على راي من يقول برطوبة
الهواء وسهولة التصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على راي الامام واعترض
على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها
واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نم
سهولة قبول الاشكال الغريبة في النار الصرفة وانما ذلك فيما نشاهد من النار المخالطة
للهواء وكان مثل اذا اوقدا التنور شهرا او شهرين اشتعلت النار فيه من الهواء نارا صرفة
او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها بل ازيد فلما لو اوقدا الف سنة
لمداخلة الهواء ومخالطة الاجزاء بحالها ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا
ويبطله اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التفتت وخلط
الهواء بالتراب ليس كذلك والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى ذي البلة
فان اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة التي هي
من المحسوسات انما هي البلة لا ما اعتبر فيه سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب
بهذا المعنى ولا يحس منه رطوبة ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر في اليبوسة
صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار صلبة
لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون الشي
بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية
بها مانعة من قبول الغمز ويكون للشي بها لا شكل وشدة مقاومة نحو الانفعال
فظهر ان الرطوبة واليبوسة على ما ذكرنا اللين والصلابة كيفيتان متضادتان
وقيل هما من الملموسات او الاستعدادات فيه تردد وبعضهم على ان اللين عبارة
عن عدم الصلابة فالتقابل بينهما تقابل الملكة والعدم قال واما مثل البلة
فلا يعد من الملموسات البلة وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت
نافذة الى باطنها فهي الانتقاع والاظهر ان الجفاف عدم ملكة البلة واللزوجة
وهي كيفية يقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق واتصال لا متدادة ويحدث من شدة
امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل ويقابلها الهشاشة وهي ما يقتضي صعوبة التشكل
وسهولة التفرق واللطافة وقد يقال لرقة القوام كما في الماء والهواء ولسهولة
قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما في القند ولسرعة التاثر من الملاقي كما في الورد
وللشفافية كما في الفلك والكثافة يقابلها بمعانيها والتخدير وهو تبريد العضو
بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره
فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا ينفذ فيه تاثير القوى
النفسانية واللدغ وهي كيفية نفاذة جدا لطيفة يحدث بها اتصال تفرقا كثير العدد

متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوضع الواحد
واما الملاسة والخشونة فالجمهور على انهما من الكيفيات الملموسة وقال الامام بل من الوضع
لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها
اخفض والخشونة عن اختلافها ورد بانه يجوز ان يكون ذلك مبدأ لهما لا نفسهما
المبحث الثالث قد يدرك باللمس اعتماد المدافعة المحسوسة للجسم لما يمنعه من الحركة
الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة ولا يقع اشتباه في تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة
لكونها محسوسا توجد حيث لا حركة كما في الحجر المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن
تحت الماء وتعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي وقد يراد به مبدأ
المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما ويسمى بيان تحققه
ومغايرته للطبيعة وبقى الاشتباه في انه من اي قسم من اقسام الكيف قال وقد يجعل
انواعه اي انواع الاعتماد ستة بحسب الحركة الى الجهات الست ويدعى تضاد ما
مطلقا ان لم يشترط بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط ذلك فالتضاد
فيما بين المتقابلين كالاعتماد الصاعد والهابط مثلا وفي جعل انواع الاعتماد ستة ضعف
من وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعي الذي يتصور فيه الاختلاف الحقيقي انما هو الصاعد
والهابط اعني الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان اللتان لا تتبدلان
اصلا حتى لو انتكس الانسان لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله الى فوق
وراسه الى تحت بخلاف سائر الجهات فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه
المغرب صار قدامه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فيتبدل الاعتماد اي يصير اعتماده
الى قدامه اعتمادا الى خلفه وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلا يكون انواعا
مختلفة وثانيهما ان حصر الجهات في الست امر عرفي اعتبره العوام من حال الانسان فان له
رأسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين يمينا وشمالا والخواص من حال الانسان في ان له
ابعادا ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة
جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من يقول باجزاء لا تتجزأ او غير متناهية اصلا
بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لا يقول بها وبالجملة فالحقيقي من انواع الاعتماد
الذي لا يحتمل التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعني الميل الهابط والصاعد وكل منهما
مطلق ومضاف فالثقل المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على النقطة
التي تتعادل على جوانبها مركز العالم كما في الارض والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز كالماء فانه ثقيل بالاضافة
الى النار والهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق
سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار والمضاف كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء قال وبكل واحد من ما ذكرنا

من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة
حيث كان الهواء خفيفا مع رطوبته والارض ثقيلة مع يبوستها هو راي الجمهور
وذهب الجبائي الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار
من رطوبة الثقيل كالذهب وتزيد الخفيف كالخشب ورد بان غايته ظهور الرطوبة
واليبوسة في بعض ما هو ثقيل وخفيف من غير دلالة على تحققهما قبل ذلك وسببيتهما وعموم الحكم
وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت في الثقل والخفة
وانما تتفاوت الاجسام في ذلك عائدا الى كثرة الجواهر الفردة في الثقيل وقلتها في الخفيف
ورد بعد تسليم التجانس بانه يجوز ان تحدث في المركب من الاجزاء الثقيلة صفة الثقل
والكثرة صفة الخفة بمحض ارادة المختار او بغيرها من الاسباب كسائر الاعراض
من الالوان والطعوم وغيرها وقد يستدل على بطلان الراي بان الزق الواحد
يسع من الزيبق اضعاف ما يسع من الماء فالزيبق اثقل من الماء بكثير مع زيادة المادة
في الرطوبة بالاتفاق وتساويهما في الاجزاء في الصورة المفروضة وهي ان يملأ الزق ماء
ثم يفرغ فيملأ زيبقا اذ لو كان اجزاء الزيبق اكثر لزم ان يكون فيما بين اجزاء الماء فرج
خلا بقدر زيادة وزن الزيبق على وزن الماء وان يكون تلك الفرج بالماء لا الاجزاء الغائرة
على اضعاف ما يحس من المشغولة هذا بعد تسليم وجود الخلاء وعدم الجذاب الماء بالطبع
الى الخلاء بناء على ارادة القادر او ان في الخلاء قوة دافعة ويمكن ان يقال لحصول بها
لغاية الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية قال ومنع القاضي اختلاف اصحابنا
القائلون بالاعتماد وذهب القاضي الى ان الاعتماد في كل جسم امر واحد يختلف
اسماؤه بحسب الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة والى السفل ثقلا وليس له بالنسبة
الى الجهات الاخر اسم خاص فما نقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات معناه جواز ان يوصف
بتلك الامر له عبارات المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها
متعددة متضادة لا تقوم بجسم اعتمادات بالنسبة الى جهتين وبعضهم الى انها متعددة غير متضادة
لان من جذب حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفل ولو جذبه غيره
الى جهة السفل يحس منه اعتمادا الى جهة العلو ولان كلا من المتجاذبين حبلا على التقاوم والتساوي
في القوة يحس من الحبل اعتمادا الى خلاف جهته والجواب ان له اعتمادين الطبيعيين اعني الثقل
والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد وانه لا تضاد بين الاعتماد
الطبيعي وغير الطبيعي كما في الحجر الذي يرفع الى فوق فان الرافع يحس مدافعة هابطة
والدافع مدافعة صاعدة واما غير الطبيعي من الاعتماد وحصل المختلفان منه متضادان
كالاعتماد يمنة ويسرة لانه مبدأ قريب للحركة فلو جاز الاعتمادان معا جاز الحركتان بالحركة
معا لا استلزام وجود المؤثر وجود اثره ويلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في حيزين وانما قيد
بالذات لانه لا يمتنع الحركتان الى جهتين او اكثر احدهما بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة

يتحرك الى خلاف الجهة التي يتحرك اليها السفينة وهذا معنى ما قال الجبائي ان الحركتين الى جهتين
متضادتان فكذا الاعتمادان الموجبان لهما وجوابه ما قال الآمدي ان هذا تمثيل بلا جامع
كيف والحركة اثر الاعتماد وتضاد الآثار لا يوجب اختلاف المؤثر فضلا عن تضاده فان الطبيعة
توجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق
قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين انما امتنع لاستلزامه حصول الجسم في حالة واحدة في حيزين
ولا كذلك الاعتمادان والجواب انه ان اريد بالمبدأ القريب تمام العلة فلا نم ان الاعتماد
كذلك بل لا بد من انتفاء المانع وان اريد به ما هو اعم فلا نم انه يوجب وجود الاثر على انه لو تم
هذا الدليل لزم تضاد الطبيعي وغير الطبيعي ايضا فانه سلمنا لكنه معارض بانهما لو كانا
متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين
متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال له بل هو كالساكن
الذي يمتنع عن التحرك لا مدافعة فيه اصلا قال والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد
لازما كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل قسرا وكالاعتماد الى باقي الجهات
ولهم اختلافات في باب الاعتماد منها ما قال الجبائي ان في الهواء اعتمادا صاعدا لازما
لما شاهد في الزق المنفوخ المقسور تحت الماء انه اذا شق خرج الهواء صاعدا
وشق الماء بل لو زال القاسر صعد الهواء بالزق وما يتعلق به من الثقيل لا يقال يجوز
ان لا يكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه من حيزه لثقله ولطافته
لانا نقول لو لم يكن في طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاده ثقلا وطلب الماء استقرارا
وثباتا كسائر الاثقال سيما اذا بقي الزق مسدودا وقال ابو هاشم ليس للهواء اعتماد
لازم ولو كان في طبعه صعود لانفصل عن اجزاء الخشبة التي في الماء وصعد دون الخشبة اذ لا سبب
عند الجبائي لصعودها وطفوها سوى تخلل اجزائها وتشبث الهواء بها لا يقال يجوز ان يحدث
التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال سيما وهو سواء لم يبق على كيفيته المقتضية
للانفصال لانكسار سورتها بالامتزاج لانا نقول الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة
لاجزاء الخشبة لا التي صارت جزء الممتزج كما في سائر المركبات على ما تراه الفلاسفة فلا اقل من ان يحال
ان احتباسها فيما بين الاجزاء الخشبية منعها الانفصال واوجب الاستتباع ومنها
ما قال الجبائي ان الاعتماد غير باق لازما كان او مجتلبا وقال ابو هاشم بل اللازم باق في
حكم المشاهد كالالوان والطعوم تمسك الجبائي بانه لو كان باقيا لكان اذا حمل الحجر وبطل الاعتماد
المجتلب غير باق فكذا اللازم لاشتراكهما في اخص اوصاف النفس اعني كونه اعتمادا وابطله بان الاشتراك
في الاعراض كالاصوات وغيرها لا فرق فيها بين المقدور وغير المقدور وكذا في الاعتمادات
التي يجتلبها مقدورا وله زمانها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص الاوصاف للاعتماد ابطال
اللازم والاكثر بانه تمثيل بلا جامع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا
وانما يولدهما الحركة فان من فتح بابا او رمى حجرا فانما يتحرك بيده ثم يتحرك المفتاح ولا الحجر ثم كر

المفتاح او الحجر يولد تسكينه في المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد لانه
اذا نصب عمود قائم واتكأ على دعامة فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت
الدعامة فان العمود يتحرك الى جهتها ويسقط وان لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف
اذ لا دلالة على الانحصار فيجوز ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى
وكذا ما قيل ان حركة الرامي متأخرة عن حركة الحجر لانه ما لم يندفع عن حيزه امتنع انتقال
يد الرامي اليه لاستحالة تداخل الجسمين لانه ان اريد التأخر بالزمان فاستحالة التداخل
لا يوجبه اذ يجوز ان يكون اندفاع هذا وانتقال ذاك في زمان واحد كما في اجزاء
الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك والا لزم الانفصال وان اريد بالذات
فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك
الحجر دون العكس فالاقرب ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون
الاعتماد فانه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط كتوليده
الحركة على ما سبق من انه السبب القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كتوليده الاوضاع
المختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليده عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده
الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لا لذاته كتوليده الالم دون المولد للتأليف
وكتوليده توقف الانفصال المولد للالم قال والفلاسفة يسمون ذلك الاعتماد
ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري والنفساني لان مبداه وما ينبعث عنه
ان كان امرا خارجا عن محله فقسري كميل السهم المرمي الى فوق والا فان كان
مع قصد وشعور فنفساني كاعتماد الانسان على غيره والا فطبيعي سواء اقتضته
القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتائر مختلفة
كميل النبات الى التبرز والتزيد ومنهم من سمى المقرون بالقصد والشعور
اراديا وجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة
واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فربما يختلف على حسب اقتضاء النفس فبهذا
الاعتبار يسمى ميل النبات نفسانيا ومنهم من جعله خارجا عن الكل لكونه مركبا
على ما سيأتي في بحث الحركة مع زيادة كلام في هذا الباب ثم اهم ما ذكره الحكماء ما يدل
على تعدده فمنها ان الميل غير المدافعة المحسوسة او مبداها القريب الذي يوجد
عند كون الحجر صاعدا في الهواء او ساكنا على الارض ومنها ان الميل الطبيعي لا يوجد
في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والا فاما ان يميل اليه فيلزم طلب حصول الحاصل
او عنه فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع ولا نفي في هذا لمبدأ الميل اذ ربما
يتخلف الاثر عنه لفقد شرط او وجود مانع ومنها ان الميل الطبيعي لا يجامع الميل الى جهة
لان امتناع المدافعة الى جهة مع المدافعة عنها ضروري فالحجر المرمي الى فوق لا يكون
فيه مدافعة ما بطبعه بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شأنه ان يوجد فيه ذلك عند زوال

غلبة القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد يجتمعان كما في الحجر المرفوع الى اسفل فان فيه
مدافعة في خط بعضها الحجر اذا خلي وطبعه واقوى احدهما فيه الكاسر على حسب قوته
وقصده ولهذا يكون وكثر اسرع مما اذا سقط بنفسه فهبط وتتفاوت تلك السرعة
بتفاوت قوة القاسر ومنها ما ذكروه في بيان ان الحجر الذي يتحرك صاعدا بالقسر
ثم يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية
والطبيعية بالعكس لان ميله القسري يزداد ضعفا بمصادمات تتصل عليه
من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة قوة الى ان يتعادلا
ثم تأخذ القسرية في الانتقاص والطبيعي في الغلبة فتأخذ حركته في الاشتداد ومنها
استدلالهم على وجود الميل الطبيعي بان الحجرين المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا
في الصغر والكبر اختلفت حركاتهما في السرعة والبطؤ وليس ذلك الا لكون المقاوم
الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة في الكبير اكثر منه في الصغير لان التقدير عدم
التفاوت في الفاعل والقابل لا بذلك واحتج الامام بان الطبيعة قوة سارية
في الجسم منقسمة بانقسامه فيكون في الكبير اكثر وزيادة المقاومة اجدر والفلاسفة
يزعمون انها امر ثابت ليس مما يشتد ويضعف ويقل ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة
كل الماء وبعضه واحد ولا يتبين الحق من ذلك الا بمعرفة حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ههنا
وهم لم يزيدوا على ان الطبيعة قد يقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات
دون شعور وارادة وقد يقال لما يصدر عنه امر لا يتخلف عنه ولا يفتقر الصدور
الى علة خارجة عنه كنزول الحجر الى اسفل وقد يخص بما يصدر عنه الحركة على نهج واحد دون
شعور وقد يسمى كل قوة جسمانية طبيعة وشيء من ذلك لا يفيد معرفة حقيقتها واما اطلاقها
على المزاج وعلى الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة او على الحرارة الغريزية او على النفس
النباتية او نحو ذلك على ما يذكره الاطباء فمختص بالمركبات قال النوع الثاني المبصرات
ذهب الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء واللون وان كان الثاني
مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما ما لا يعد في الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة
بالكميات ومن المقادير وله اوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر
وساير الاشكال وكالطول والقصر والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال
والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك واما ما يتوهم من ابصار مثل
الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك
الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه قال
المبحث الاول حقائق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولا خفاء
في تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الالوان واما ما بينهما
من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين انواع متباينة يختص كل منها بآثار مختلفة

وليست بمتضادة ان اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والا فمتضادة قال
والتحقيق الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون هي السواد والبياض والحمرة
والصفرة وغير ذلك وانواع الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ونحو ذلك الا ان التحقيق ان انواع اللون هي البياضات المخصوصة
التي لا تتفاوت افرادها في البياض كبياض الثلج مثلا وكذا في السواد وغيره بل في كل ما يقال
بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة
التي تكون في افرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلا والنوع من المبصرات
ليس مطلق الضوء بل الضوء الخاص الذي لا تتفاوت فيه افراده كضوء الشمس
مثلا وانما يقع الاشتباه من جهة ان الانواع قد يكون لجملة جملة منها عارض
خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة في تفريق البصر وفي اسم البياض والسوادات
المشتركة في قبض البصر وفي اسم السواد وكالحرارات والبرودات ونحو ذلك فيتوهم
ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لا تتفرد جملة جملة منها بعارض
واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فاللون والضوء
قد وقعا في مرتبة واحدة من المبصرات الا ان اللون جنس للالوان بخلاف الضوء
لما فيه من التفاوت والضوء يتوهم نوعيته لتقارب انواعه بخلاف اللون
وانما يتوهم ذلك في جملة جملة من انواعه كالبياض مثلا لتفاوت انواع البياض
وكالسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس فصار الضوء بمنزلة
البياض مثلا في انه ليس نوعا للماهية ولا جنسا بل عارضا ومبنى ذلك على ما تقرر
عندهم من ان المقول بالتشكيك لا يكون الا عارضا لامتناع التفاوت في الماهية
وذاتياتها لان الامر الذي به يتحقق التفاوت حيث يوجد في الاشد دون الاضعف
ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كان الكل على السواء وان كان
داخلا فيها لم يتحقق اشتراك الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا الخصوصية
التي يصدق نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا
والا لم يكن تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون
العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف لان القدر الزائد
اما داخل في مفهوم العارض وماصدقه فلا اشتراك للضعيف فيه واما غير داخل
فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض
الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج بياضا
والا لكان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماصدق عليه العارض اعني الاشد
وان لم يدخل في ماصدق العارض ولا في ماصدق الموصوف الاضعف ولا يلزم من عدم
دخوله في مفهوم العارض تساويه في جميع الموصوفات ولقائل ان يقول فيتوجه مثله

على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض
باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض الموصوفات فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج
عنها داخل في هوية بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية نور آخر او جزءا لها
ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية نور الشمس
وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نم ان القدر الزائد اذا كان خارجا
عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس
الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية الموصوف حتى لو فرضنا الخصوصية
التي في نور الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس
العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج وحرارة النار
ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها
والحاصل ان عدم دخول القدر الزائد الذي به التفاوت في المعنى المشترك
الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المفهومات
في الزيادة سواء كان عارضا لها وذاتيا وهو على البعض وان لم يكن مانعا
لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي
التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك في التفاوت في الماهية
وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول
والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل منها في الاقصر انقص
لان الزيادة التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعي
الفرق بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا في ماهيته كما تشد
وبين ما اذا كان داخلا في هويته لم يكن بد من البيان مع ان الدليل المذكور
لا يتم في افراد الماهية لجواز ان يكون ما به تفاوت الشخص خارجا عنه داخلا في ماهية
بعض انواعه قال المحشي كما زعم بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا والبياض
انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لا سبب هناك
سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جمدت شفافة وكذا في زبد
الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي والسواد يحصل من عدم غور الضوء
في الجسم لكثافته واندماج اجزائه وباقي الالوان يحصل بحسب اختلاف الشفيف
وتفاوت مخالطة الهواء وقد يسند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكمل
نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون
على انها كيفيات متحققة لا متخيلة وظهورها في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي
تحققها ولا حدوثها باسباب اخر على ما قال ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط الهواء
بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكنا ندعي ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه

كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلا وهوائية
بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا يصير اثقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه
يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف
ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان
فينعقد فيه الخل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية البياض ثم يجف وما ذاك
لحدوث تفرق في مشاف ونفوذ هوائية فان كان متفرقا متخلخلا في الخل والانعقاد
اجزاؤه متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حدة ماء القلي بالتفريق
اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض
بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر فظهر ان ابن سينا
لم ينكر حصول البياض في الثلج وزبد الماء ومسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك
مما لا سبب فيه سوى مخالطة الهواء بالمشف بل ادعى حصوله باسباب اخر بعدما كان
لا يعلم حصوله الا بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء لا اعلم هل يحصل
البياض بسبب اخر ام لا فكان صاحب المواقف فهم وحاشاه عن سوء
الفهم من بعض عبارات الشفاء حيث يقول في بيان سبب البياض في الصور المذكورة
ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض ولرؤية لون
سوى البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة ومما استدل
في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف ابن سينا امران احدهما اختلاف
طرق الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة الى الغبرة ثم العودية
ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية
ثم السواد فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض
ولم يكن البياض الا بمخالطة الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض
الا الاخذ في طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما
انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف
بغيره لوجب ان لا ينعكس منها لا الاحمر ولا الاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة
ودلالة هذين الوجهين على ان اسباب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون سوى التركيب
من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة
الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يقع تركيب السواد
والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند كيفية الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس
عند الانفراد قال واقتصر بعضهم على نفي البياض واثبات السواد تمسكا بان البياض
ينسلخ ويقبل محله الالوان بخلاف السواد ورد بعد ثبوت الامرين بانه يجوز ان يكون
الطبقي مفارقا والتخلل لازما لزوال السبب الاول ولزوم سبب الثاني لا لعدم محل البياض

يقبل جميع الألوان وكل ما يقبل الشيء فهو عار عنه ضرورة تنافي القبول والفعل
لأنا نجيب بمنع الصغرى فإنه إنما يقبل ما سوى الكائن الذي فيه فلا يلزم الإعراء
عنها وإن أريد بالقبول معنى الإمكان بحيث يجامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر
وقد يقال لو كان القابل للشيء واجب العراء عنه لكان ممتنع الاتصاف به وهو باطل
وليس بشيء لأن القضية مشروطة فلا يلزم إلا امتناع الاتصاف ما دام قابلا وهو حق
قال وقيل القائلون بكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم
أنهما أصل الألوان والباقي بالتركيب لما يشاهد من أن البياض والسواد إن خلطا
وحدهما حصلت الغبرة وإن خالط السواد ضوء كما في الغمامة التي تشرق عليها
الشمس والدخان الذي يخالط النار فإن كان السواد غالبا حصلت الحمرة وإن اشتدت
الغلبة حصلت القتمة وإن غلب الضوء حصلت الصفرة ثم إن الصفرة إذا خالطها
سواد مشرق حصلت الخضرة ثم إن الخضرة إذا انضم إليها سواد آخر حصلت الكراثية
وإذا انضم إليها بياض حصلت الزنجارية ثم إن الكراثية إن خالطها سواد وقليل
حمرة حصلت النيلية ثم النيلية إن خالطها حمرة حصلت الأرجوانية وعلى هذا القياس
ومنهم من زعم أن الأصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة
والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى أنها إنما تفيد أن التركيب المخصوص
يفيد اللون المخصوص وأما أن ذلك اللون لا يحصل إلا من هذا التركيب فلا يكون
حقيقة مفردة فلا قال المبحث الثاني الضوء غني عن التعريف كسائر المحسوسات وتعريفه
بأنه كيفية هي كمال أول للشفاف من حيث هو شفاف أو بأنه كيفية لا يتوقف الإبصار بها
على الإبصار بشيء آخر توقفا لاحقا وكأن المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء
إن كان من ذات المحل بأن لا يكون فائضا عليه من مقابلة جسم آخر مضيء فذاتي
كما للشمس ويسمى ضياء والا فعرضي كما للقمر ويسمى نورا أخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس
ضياء أي ذات ضياء والقمر نورا أي ذا نور والعرضي إن كان حصوله من مقابلة
المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الأرض المقابل للشمس فهو الضوء الأول
وإن كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الأرض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء
المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضيء من مقابلة
الهواء المقابل للشمس أو هواء آخر مقابلها فهو الضوء الثاني والثالث وهلم جرا على اختلاف
الوسائط بينه وبين المضيء بالذات إلى أن ينتهي الضوء بالكلية وينعدم وهو الظلمة
أعني عدم الضوء عما من شأنه فهو عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب إليه البعض
وإلا لكان مانعا للجالس في الغار من إبصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما أنه مانع له
من إبصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم التوقف في الحائل المانع من الإبصار بين أن يكون
محيطا بالرائي أو بالمرئي أو متوسطا بينهما وربما يمنع ذلك بأنه ليس بمانع بل إحاطة الضوء

بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار لكنه لا ينافي على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الإبصار
تمسك القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فإن المجعول لا يكون
إلا موجودا وأجيب بالمنع فإن للجاعل كما يجعل الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى
وإنما المنافي للمجعولية هو العدم الصرف قال ولهم تردد لا خلاف بين المحققين
من الحكماء في إضاءة الهواء وإنما الخلاف في أن محل الضوء هو نفس الهواء الصرف
أو ما يخالطه من الأجزاء البخارية أو الدخانية أو نحو ذلك والأصح الأول لكون ما يشاهد
من الهواء المضيء في أفق المشرق وقت الصباح وبأنه لو لم يكن مضيئا لوجب أن يرى
بالنهار الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس إذ لا مانع سوى انفعال الحس عن ضوء
أقوى وضعفهما ظاهر لأن الكلام في الهواء الصرف والأقرب ما ذكره الإمام وهو
أن إضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الأجزاء لكان الهواء كلما كان أصفى
كان أقل ضوءا وكلما كان أكدر وأغلظ فأكثر واللازم بالعكس وفيه أيضا ضعف
لجواز أن يكون الموجب مخالطة الأجزاء إلى حد مخصوص إذا جاوزه أخذ الضوء في النقصان
وحاصله أنه يجوز أن يضره الإفراط كما يضره التفريط تمسك الآخرون بأنه لو تكيف
بالضوء لوجب أن يحجب مضيئا كالجدار واللازم باطل لأن الهواء غير مرئي ورد
بمنع الملازمة إذ من شرائط الرؤية اللون ولا لون للهواء الصرف قال وأما الظل
فهو ما يحصل أي الضوء الحاصل من الهواء المضيء بالمضيء بالذات كالشمس والنار أو بالغير
كالقمر وقد يفسر بالضوء المستفاد من المضيء بالغير ولا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل
من مقابلة جرم القمر مع أنه ليس بظل وفاقا وما ذكر في المواقف من أن مراتب الظل
تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الأسباب والمعدات كما يشاهد في اختلاف ضوء البيت
بحسب كبر الكوة وصغرها حتى أنه ينقسم إلى ما لا نهاية له بانقسام الكوة مبني على ما يراه
الحكماء من عدم تناهي انقسامات الأجسام والمقادير وما يتبعها وإن كانت محصورة
بين حاصرين حتى أن الذراع الواحد يقبل الانقسام إلى ما لا نهاية له ولو بالفرض والوهم
وما يقرر أن المحصور بين الحاصرين لا يكون إلا متناهيا معناه بحسب الكمية الاتصالية
أو الانفصالية لا بحسب قبول الانقسام قال وإذا كان قد يشاهد للضوء ترقرق
وتلألؤ على الجسم حتى كأنه شيء يفيض منه ويضطرب بحيث يكاد يستره فإن كان
ذاتيا كما للشمس سمي شعاعا وإن كان عرضيا كما للمرآة سمي بريقا قال المبحث الرابع
زعم بعض الحكماء أن الضوء أجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء تمسكا
بأنه متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم أما الكبرى فظاهر وإنما قيدنا بالذات لأن الأعراض
تتحرك بتبعية المحال وأما الصغرى فلأن الضوء ينحدر من الشمس إلى الأرض ويتبع المضيء
في الانتقال من مكان إلى مكان كما يشاهد في السراج المنقول من موضع إلى موضع وينعكس عما يلقاه
إلى غيره وكل ذلك حركة وأجاب بالمنع بل كل ذلك حدوث الضوء في المقابل للمضيء والحركة وهم

ترقرق: ريخته شد آب بر زمين

أي لا نسلم أن الضوء ينحدر

أي الانتقال والمتابعة والانعكاس

ويدل على بطلان مذهب الرازي بوجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته
الى جهات مختلفة ضرورة انها ليست بالقسر وكونه رلف بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون
الى العلو او السفل الثاني انه لو كان جسما لامتنع حركته في لحظة من فلك الشمس الى الارض
مع خرق الافلاك التي تحته الثالث انه لو كان جسما ولا خفاء في انه محسوس بالبصر
لكان ساترا للجسم الذي يحيط به الضوء وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والواقع
خلافه ولو سلم عدم لزوم الاستتار فلا خفاء في انه مرئي حاجب في الجملة فلزم ان يكون
الاكثر ضوءا اقل ظهورا واصعب رؤية لا ان يكون اعون على ادراك الناظر اليه
نعم ربما يستعان بالحائل على ابصار الخطوط الدقيقة عند ضعف في الباصرة يحتاج
الى ما يجمع القوة وقد يجاب بان ذلك انما هو شان الاجسام الكثيفة لا الشفافة
واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته بالمرئي شرط للرؤية قال المحشي الكاتبي الحق
ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء
وانه شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا ولا تمسك لهما يعتد به فيما ادعاه
كيف وانه قريب من انكار الضروريات وما ذكره الامام الرازي من ان قبول الجسم للضوء
مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور ضعيف
لانه ان اراد بالمشروطية توقفا يستلزم السبق فممنوع او المعية فهو محال على انه قد صرح بوجود
الضوء بدون اللون كما في البلور بالليل قال النوع الثالث من الكيفيات
المحسوسة المسموعات وهي الاصوات والحروف والصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى
من غير تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث وكثيرا ما يورد الادلة لابطاله
للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان لعدم الاحتياج الى زيادة بيان والصوت عندهم
كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة
المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم
المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بصدم بعد صدم مع سكون
بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع والقلع على ما توهمه بعضهم بناء
على اشتباه الشيء بسببه القريب او البعيد لان التموج والقرع ليست من المسموعات
قطعا بل ربما يدركان الاول باللمس والثاني بالبصر وقد توهم انه لا وجود للصوت
في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان
ذلك بانه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده من القرب والبعد
لان البعد والقرب لا وجود لهما في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا
الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد
لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجيء منها وتمييز القرب
والبعد لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد ان لم يكن الصوت موجودا في الجهة

صاحب المواقف

٩٨

والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة
وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه
اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى
الا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوة والضعف
بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في صوتين متساويين
في القرب والبعد المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد
وليس كذلك ولهم ان يقولوا في مقام المنع هو انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ
فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق
هو الآخر بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعد فانه لو لم يسمع الا
من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ
حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند الحس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج
الصماخ اصلا فلم يعرف جهته ولا قربه او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس
الا من حيث انتهى اليه لا من حيث انه في اول المسافة لم يميز بين وروده من اليمين
او اليسار ومن القرب والبعد فظهر ان في معرفة جهة الصوت وحده من القرب
والبعد دلالة على مطلوبين من جهة انها تدل على ان القائم بالهواء الخارج
عن الصماخ ايضا مسموع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قال الامام
ان التمييز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا ندرك
الاصوات الخارجة من حيث هي ولا يمكننا ان ندركها حيث هي الا وهي موجودة خارج
الصماخ وما اورده من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت
دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له بل مدركه الصوت الذي
في تلك الجهة لا من حيث هو في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا لا يختلف باختلاف
الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة ليس بشيء لانهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة
مدركا بالسمع الا بمعنى انا نعرف بسماع الصوت في تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق
الحلاوة او شم الرائحة من هذا الجسم انهما منه وان لم يكن الجسم من المذوقات او المشمومات
واما السبب في ذلك فما حصل ما ذكروا في انه انما بعد ما ادركنا الصوت عند الصماخ نتتبعه
بتاملنا فنتادى او ادركنا من الذي يصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهته ومبداه
وروده فان كان بقي منه شيء متاديا ادركناه الى حيث ينقطع ويفنى فح يدرك
الوارد ومورده وما بقي منه شيء هو جهة او جهته وبعد مورده وقربه وما يبقى
من قوة امواج وضعفها ولذلك يدرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى لم يبق
في المسافة اذ تنتهي بنا الى المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي قال
ويدل على كون ادراكه بوصول الهواء رأي الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت في موضع

يتكيف سواء ذلك الموضع بذلك الصوت المجاور في جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة
الصوت وضعفه ولا يسمعه الا المسامع التي تقع في تلك المسافة ويصل اليها ذلك الهواء
وتمسكوا بوجوه الاول ان الصوت يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب
من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع
على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني ان من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها
الآخر في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين
وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى صماخهم الثالث انا نرى
سبب الصوت كضرب الفاس على الخشبة مثلا ونتأخر سماع الصوت عنه زمانا
يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول
الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايتها الدوران وهو لا يفيد القطع
بالسببية فيجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع
وتأخر السماع عن ضرب الفاس بسبب آخر فلا يدل على توقف السماع على وصول هواء حامل
للصوت والحق ان منع امارات ربما تفيد اليقين الحدسي للناظر وان لم تنهض على المناظر
واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء بوجوه الاول انه لو كان
كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحدته من القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا في الصماخ
والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهواء ليس هو القائم
بالهواء الواصل فقط كما في اللمس بل البعيد ايضا كما في الابصار الثاني انا ندرك صوت
المؤذن عند هبوب الرياح بميل عن جهتها الى خلافها والجواب ان ذلك انما يكون
عند امكان الوصول في الجملة وان لم يكن على وجهه ولذا لا يخلو عن تشويش السماع الثالث
انا نسمع صوت من يكون بيننا وبينه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء
في المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذي هو اضعف واسرع زوالا من الرقم
على الماء وقد صار مثلا في عدم البقاء واجيب بانه اذا لم يكن للحائل منافذ اصلا
ولا يكون هناك طريق آخر للهواء فلا نم السماع الا ترى انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع
اضعف واما بقاء الشكل فان اريد به حقيقة الشكل الذي يعرض للهواء بسبب
حدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات وان اريد به تلك الكيفية
المسببة عنه المسماة بالضرب والطرق فلا استحالة بل لا استبعاد في بقائه مع المضايق
والحق ان قيام تلك الكيفية المخصوصة الغير القارة بكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل
من في تلك المسافة يسمعها وبقاء اجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية
مع هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ الاجسام الصلبة مستبعد جدا وابعد منه حدوث
الصدى وهو ان الهواء اذا تموج وقاومه جسم املس كجبل او جدار بحيث يرد ذلك المتموج
الى خلف على هيئته كما في الكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها حدث من ذلك صوت هو الصدى

وترددوا في ان حدوثه من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته او من تموج هواء
آخر بيننا وبين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع وهذا هو الاشبه وكيف كان
فبقاء الهواء على كيفيته التي لا استقرار لها مع مصادمته لجسم الصلب ثم رجوعه على هيئته
واحداثه كيفيته فيما يجاوره وزواله بعد الوصول الى الصماخ من المستبعدات
التي تكاد تلحق بالمحالات قال المبحث الثالث قد يعرض للصوت كيفية بها يمتاز عن صوت آخر يماثله
في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا
وذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض في عبارة
البعض وكأنه اشبه بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا
عنهما فان كلا منهما يفيد تميز صوت عن آخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين
بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب
وغيره فان التميز بها لا يكون تميزا في المسموع لانها ليست بمسموعة الا ان في كونها من الكيفيات
نظرا فالاولى انه احتراز عن الغنة والبحوحة بل النظر دلالة قولنا تميزا في المسموع
على ان يكون ما به التميز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموع خلافا للغنة والبحوحة
والحق ان معنى التميز في المسموع ليس ان يكون ما به التميز مسموعا بل ان يحصل التميز في نفس المسموع
باختلافه وتعدد ماهيته كالحرف بخلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد
المسموع وبالعكس وما وقع في الطوالع من ان الحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز
بعضها عن البعض في الثقل والخفة كلام لا يعقل له معنى وكأنه جعل قوله في الثقل متعلقا
بمحذوف اي عن البعض المماثل له في الثقل واراد بالخفة الحدة وترك قيد التميز في المسموع
لشهرته وكفى بهذا اختلالا والحق ان تعريف الحرف بما ذكر تعريف له بالاخفى وكان المقصود
مزيد تفصيل للماهية بالاوضح عند العقل وتنبيه على خصوصيتها قال وتنقسم الى صامت
ومصوت الحركات الثلث تعد عند قوم من الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والالف
والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركة تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو
من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في النحو حروف المد لانها
كأنها مدات للحركات وما سوى المصوتة تسمى صامتة وتندرج فيها الواو والياء المتحركتان
او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا تكون الا مصوتا
واطلاقها على الهمزة باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا ما هو من خواص
الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من امالته مخرجا الى مخرج
احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولا خلاف في امتناع
الابتداء بالمصوت وانما الخلاف في ان ذلك لسكونه حتى يمتنع الابتداء بالساكن
الصامت ايضا او لذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا تتصور
الا حيث يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم الحس يجد من نفسه امكان

الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب كالوقوف على المتحرك والجمع بين
الساكنين من الصوامت الا في الوقف مثل زيدْ وعمرْو واذا كانت الصامت
الاول حرف لين والآخر مدغما كحويصة وانه جائز كما اذا كان الاول مصوتا
كدابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كما لا يتلفظ
ببعض الحروف فان ذلك لقصور في الآلة والاستدلال على امكانه بان المصوت
انما كان مشروطا بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء
لزم الدور ليس بشيء لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء
مشروط بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا استحالة فيه **قال** وينقسم الحرف
باعتبار آخر الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء فزماني وان لم يمكن
كالطاء فآني وسواء انما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طلع او في آخر زمانه
جميعا كما في غلط وما يقع في وسط الكلمة مثل يطلق يحمل الامرين وعروض الآنية
للصوت يكون بمعنى انه طرف له كالنقطة للخط ومن الآني ما يشبه الزماني كالحاء والخاء
ونحوهما مما لا يمكن تمديده لكن يجتمع عند التلفظ بواحد منها اوكة متماثلة وله يشعر
الحس بامتياز زمان بعضها عن بعض فيظن وفاء آحادا **قال** والى هيئاتها يريد
ان الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب وما سواها مما يقع في بعض اللغات
انواع مختلفة بالماهية وقد يختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة كالباء الساكنة
التي يتلفظ بها زيد الآن او في وقت آخر او يتلفظ بها عمرو او غير مشخصة كالباء الساكنة
والمتحركة بالفتح او الضم او الكسرة مع قطع النظر عن الله فقط يكون افراد النوع الواحد
المتحدة في السكون والحركة كالبائين الساكنتين او المتحركتين بالفتح او الضم
او الكسرة واما مختلفة كالباء الساكنة والمتحركة او المفتوحة والمضمومة وهذا هو المعنى
بالتماثل والاختلاف بسبب العارض وبهذا يندفع ما يقال انه ان اريد بالتماثل
الاتحاد في الحقيقة على ما هو المصطلح لم يكن المختلف بالعارض مقابلا للمتماثل وان اريد
الاتحاد في العارض ايضا كانت الباءان الساكنتان من قبيل المختلف ضرورة انه
لا يتصور التعدد بدون اختلاف ولو بعارض **قال** والصامت مع المصوت قد اشتبه
على بعض المتأخرين معنى المقطع مع اشتهاره فيما بين القوم فاوردنا في ذلك ما صرح
به الفارابي وابن سينا والامام وغيرهم وهو ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور
يسمى مقطعا مقصورا مثل بَ بالفتح او الضم او الكسر ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا
ممدودا مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود لمقطع مقصور مع حرف صامت ساكن
بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطع الممدود في الوزن فان قيل لا حاجة الى هذا
التفصيل فان المقطع الممدود ليس الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا
مثل لا او صامتا مثل هل ولذا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده

والاول المقصور والثاني الممدود فقلنا المقطع الممدود بالاعتبار الثاني صامتان
هما الباء واللام في مثل بل بينهما مصوت مقصور وهو فتحة الباء وبالاعتبار الاول يوجد صامت
ومصوت ممدود وليس بينهما مصوت مقصور على ما يراه اهل العربية من ان اللام
والالف بينهما فتحة وذلك لان المصوت الممدود ليس الا اشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور
مندرجا في الممدود وجزء منه وهذا ما قال ان الحركات ابعاض حروف المد فلا يكون الا صامتا
مع المصوت الممدود **قال** وما يتألف من الحروف الكلام ونعني به المنتظم من الحروف المسموعة
المتميزة ويحترز بالمسموعة عن المكتوبة والمتخيلة وبالمتميزة عن اصوات الطيور والكلام
ينقسم الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل
والحرف والمركب الى التام الذي يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم
من الحرف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالة على نسبة يصح السكوت
عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم وليت زيدا قائم ونحو ذلك او اخبارية
مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل قِ او ممدودا مثل فِي وقوا
او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما يتألف من المقاطع فيقابل الحرف والمقطع
ولذا يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين وباء زاء
من مقطعين وبا زيد من مقطع ولفظ ورَي في امر المخاطب من مقطع وحرف
وارضَي واحسنوا من لفظ وحرف ويشكل بمثل في وقوا فان كلا منهما مقطع ممدود
فقط الا ان يقال انه من حرف صامت ومصوت واما مثل قِ فمن مقطع مقصور ولفظ
هو الضمير المستتر اعني انت وهذا بخلاف في وقوا فان كلا من الياء والواو اسم وكانت
ساكنة **قال** وزعم الفارابي ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا
ينقسم الى قار هو العدد وغير قار هو القول واحتج بانه ذو جزء يقدر بجزئه وكل ما هو
كذلك فهو كم وفاقا بيان الصغرى ان اجزاءه قد تكون مقاطع مقصورة او ممدودة
يقع فيها الترتيب بان يوقف مقصور بممدود مثل على او بالعكس مثل كان ثم تركب
تلك المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر ما يتقدر الالفاظ من المقاطع
البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكملها ما ذكر فيه المقصور اولا ثم اردف
بالممدود والقول ربما يتقدر منها بواحد وربما يحتاج الى ان يتقدر باثنين او اكثر كسائر
المقادير فان منها ما يقدره ذراع فيستوفيه ومنها ما يحتاج به الى ذراعين واكثر واجيب
بمنع الكبرى وانما ذلك اذا كان التقدر لذاته وههنا انما عرض للقول خاصة الكم من جهة
الكثرة التي فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل **قال**
المذوقات المشهور ان اصول الطعوم اي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلثة
للفاعل من الحرارة والبرودة والاعتدال في احوال ثلثة للقابل من اللطافة والكثافة
والاعتدال بينهما وبيان آثره ما ذكر من التأثيرات وليفهما مذكور في المطولات

لم يتركب من التسعة طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف نسب البسائط قوة
وضعفا وامتزاج شيء من الكيفيات الملموسة بها بحيث لا تتميز في الحس ومن المركبات
ما يكون لها أسماء كالبشاعة المركب من المرارة والقبض كما في الحضض بضم الضاد
الأولى وفتحها نوع من الدواء هو عصارة شجرة تسمى فيلزهرج وكالزعاقة
المركب من المرارة والملوحة كما في السبخ وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل
المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندباء والمرارة والقبض في الباذنجان والفرق
بين القبض والعفوصة أن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه
والتفاهة المعدودة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والخبز وقد يقال التفه لما لا طعم له
أصلا كالبسائط ولما لا يحس بطعمه لأنه لا يتحلل منه شيء يخالط الرطوبة اللعابية إلا بحيلة
كالحديد وما قيل إن هذا هو الذي يعد في الطعوم سطحيا قالوا أن طعم الهندباء
مركب من المرارة والتفاهة لا مرارة محضة قال النوع الخامس من المشمومات
وليس فيها محل بحث واعلم أنهم وإن أجروا هذه الأوصاف أعني المبصرات
والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الأنواع الخمسة من الكيفيات
بل جعلوها بمنزلة الأسماء لها فهي بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية أو على المحل أو عليهما
جميعا في كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الإدراك كالإبصار والسماع
أو لما يقتضي آلة كالبواقي ومن هنا يقال أبصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت
لا المصوت ولمست الحرير لا لينه وذقت الطعام وحلاوته وشممت العنبر
ورائحته قال القسم الثاني من الأقسام الأربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات
الأنفس الحيوانية بمعنى أنها إنما تكون من بين الأجسام للحيوان دون النبات والجماد
فلا يمتنع ثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره على أن القائلين بثبوت صفة الحيوة
والعلم والقدرة ونحوها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات والأعراض ثم الكيفية النفسانية
إن كانت راسخة سميت ملكة وإلا حالا فالحال لا يكون إلا بتعارض يكون
الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما أن الشخص يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل ذلك
وإن كان يسبق إلى الوهم ويقع في بعض العبارات أنه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك
بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة قال فمنها الحيوة تسمى معنى الحيوة
في حق الله تعالى وأما حيوة الحي من الأجسام فقد اختلف العبارات في تفسيرها لا من جهة
اختلاف في حقيقتها بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعبير عنها إلا باعتبار اللوازم
والآثار فقيل هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج والتقييد الأخير
للتحقيق على ما هو رأي البعض لا للاحتراز وقيل قوة هي مبدأ لقوة الحس والحركة
وكان هذا هو المراد بالأول ليتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال
النوع ويفيض عنها سائر القوى الحيوانية أي المدركة والمحركة على ما سيجيء تفصيله

ومعنى اعتدال النوع هو أن لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو أصلح الأمزجة
بالنسبة إليه بحيث إذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك
النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو أصلح بالنسبة إليه ويسمى الأول
اعتدالا نوعيا والثاني صنفيا والثالث شخصيا ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق
تذكر في بحث المزاج فإذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من أنواع الحيوان
فاض عليه قوة الحيوة فانبعث عنها بإذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة
والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج
ومبدأ لقوة الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها
في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا إنما يتم لو ثبت أن الحيوة مبدأ لقوة الحس والحركة
لا نفسها وأن الغاذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة إذ لا يلزم من مغايرة تلك
للحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية
الحيوانية بأن الحيوة موجودة في العضو المفلوج للحيوان من غير حس وحركة وفي العضو الذابل
من غير اغتذاء واعترض بأن عدم الإحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدل على عدم
قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية إذ ربما توجد القوة ولا يصدر عنها الأثر لمانع
من جهة القابل وأجيب بأن القوة ما يصدر عنه الأثر بالفعل بمعنى أنا نريد بالقوة
التي يصدر عنها بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة
التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا يكون هي هي وهذا يشبه كلام
لمحض الجهل وليس معناه أن القوة اسم لما يصدر عنه الأثر بالفعل فإنه ظاهر البطلان
كيف وهو قد صرح بأن في العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الإحساس
والحركة ثم توجه أن يقال لم لا يجوز أن يكون مبدأ جميع الآثار قوة واحدة هي الحيوة
وهو يعجز عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق أن مغايرة المعنى المسمى
بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج
إلى البيان قال وعندنا لا يشترط ذهب جمهور المتكلمين إلى أن هذا المعنى المسمى
بالحيوة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيواني للقطع بإمكان أن يخلقها
الله تعالى في البسائط بل في الجزء الذي لا يتجزى والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر
الأربعة وبالروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من لطافة الأخلاط ينبعث
من التجويف الأيسر من القلب ويسري إلى البدن في عروق نابتة من القلب
تسمى بالشرايين وذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة إلى هذا الاشتراط بناء
على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الأجزاء وبانحراف المزاج
عن الاعتدال النوعي وبعدم سريان الروح في العضو لسدة أو شدة ربط يمنع نفوذه
ورد بأن غايته الدوران وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الأمور

واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطة بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزء من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام الوصف باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان يقوم بكل جزء حيوة ويح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور او لا فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء والجواب حقيقة الحيوة لا تعقل لم لا يجوز ان يقوم بالبعض فقط لاستلزامه مرجح من الخارج لانا نقول فيكون الحي هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة ويستلزم ان قيام الوصف بمحلين على ما سبق او يقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال ويكون حينها بعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس لمرجح يوجد في الخارج وان نطلع عليه لا يقال ح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة بقيام حيوة بالآخر لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به يتحقق البنية قال واما الموت فزوال الحيوة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل انه عدم الحيوة عما من شانه ان يكون من امره وصفته الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة للحيوة كالعمى الطاري بعد البصر لا كمطلق العمى ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل هو كيفية تضاد الموت فيكون وجوديا وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثله وان كان خلافا لظاهر كاف في دفع الاحتجاج قال ومنها اي من الكيفيات النفسانية الادراك وقد سبق نبذ من الكلام والذي استقر عليه راي المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشي حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة او الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك او آلته التي بها الادراك وهذا معنى ما قال في الاشارات ادراك الشي هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على ان المراد تمثل الحقيقة حضورها بنفسها او بمثالها سواء كان المثال منتزعا عن امر خارجي او محصلا ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات المدرك او في آلته والمراد بالمشاهدة مطلق الحضور وفي قوله يشاهدها ما به يدرك تنبيه على انقسام الادراك الى ما يكون بغير آلة فيكون ارتسام

حضور الصورة عند ... (١)

الصورة في ذات المدرك والى ما يكون بآلة فيكون في محل الحس كما في الابصار بحصول الصورة في الرطوبة الجليدية او في المجاور كادراك الحس المشترك بحصول صورة الخيالية في محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناه اللغوي لا الابصار او ادراك عين الشي الخارجي على ما هو المتعارف لئلا يلزم فساد التفسير ثم تضمنت العبارة من جانب الادراك العقلي تكرار بحسب اللفظ كانه قيل حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان ما به الادراك العقلي هو ذات المدرك وفي جانب الادراك الحسي تكرار بحسب المعنى حتى كان هناك حضورا عند المدرك وآخر عند الآلة وليس كذلك بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل لنا حال لم يكن وبحالها يشهد الفطرة بانها حصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وما ذاك الا امتياز وظهور لذلك الشي عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما ندرك ما لا وجود له في الخارج من المعدومات والممتنعات وكثيرا ما يوجد الشي في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر مناسب ولكن الشي بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك الشي سواه والاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحصلين سواء جعلنا الادراك مصدر المبني للفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك دوري فجوابه ان المراد به الشي الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم يعرف حقيقة هذا الوصف ويجاب بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل قال حقيقة اشارة الى ما ذكروا من ان الشي المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا فاما ان يكون ماديا او غير مادي فالاول يكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج ويكون ادراكه دائما والثاني يكون صورة منتزعة منه والثالث يكون صورة متحصلة في العقل غير مفتقرة الى الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات اولما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات واعترض على الاول بوجوه احدها انه يقتضي ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من الصفات مما لا يطلع على ثبوتها وما هيتها الا بعد النظر والتامل وانما الكلام في ما هية النفس فلا يجوز ان يكون هذا ذهولا عن العلم بالعلم لا عن الصفات ما يلزم دوامه سيما وهم يقولون ان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وثانيها ان حصول الشي للشي وحضوره عنده يقتضي تغاير الشيئين ضرورة

تحقيق المقام

حصول الصورة وحضورها

الذي يكون اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك او يكون ...

ادراك المفارقات والمعدومات

لادراك

فيمتنع علم الشيء بنفسه وثانيها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك ويلزم ان لا الى نهاية ويلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول
بمنع تعدد ما نطلان اللازم وهو مكابرة وعن الاخرين بان التغاير الاعتباري
كاف والاعتبارات لعقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار وحاصله ان ليس هناك
الا شيء واحد هو ذلك المجرد المدرك وهو ليس بغائب عن نفسه فمن حيث يعتبر مشهودا
يكون عالما ومن حيث يعتبر شاهدا يكون معلوما ومن حيث يعتبر شهودا يكون علما
ومرجعه الى ان وجود الشيء اعني حصوله وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج قال
وبما بين صورة الشيء اشارة الى دفع اعتراضات للامام وغيره منها ان العلم لو كان
بحصول الصورة المساوية التي ربما يسمى ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة والاستدارة
كون القوة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع
الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوابه ان الحار ما قام به هوية
الحرارة لا صورتها وماهيتها وكذا جميع الصفات وعرف ما سنحافظ فان الهوية
العينية مكنوفة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجة والصورة كلية مجردة لا يلحقها
الاحكام ولا يترتب عليها الآثار وهذا لا ينافي مساواتها للهوية بمعنى انها
بحيث اذا وجدت في الخارج كانت اياها ام الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة
المعقولة فكذا على الموجود العيني ولهذا يعبر عنها تارة بان المعقول من السماء
مساو لماهيتها وتارة انه نفس ماهيتها فضلا عن المساواة وجواب آخر وهو
ان حصول الشيء للشيء يقال لمعان متعددة كحصول المال للصاحب وبالعكس وحصول
السواد للجسم وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للمادة وبالعكس
وحصول كل منها للجسم وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف
انما هو في حصول العرض للمحل ولا كذلك حصول الحاضر لما حضر عنده وهو معلوم لنا
بالوجدان ويتحقق كونه حصوله لنا وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته غير كونه ادراكا
او علما او شعورا او احاطة بكنه الشيء او ما يجري مجرى من العبارات ولهذا اعني
لكون الحصول الادراكي مغايرا للحصول العرضي للمحل المستلزم للاتصاف لا يلزم من ادراك
المعاني التي يكون من صفات النفس كالايمان والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف
النفس بها لانتفاء الحصول الاتصافي فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصاف
بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم
الحصول الادراكي حتى يلزم دوام تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا انهم لم يثبتوه
ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الاتصافي كاف في ادراك النفس صفاتها او على انه
مستلزم للحصول الادراكي والحق ان الكل بوجه غير متأصل هو الصورة وما ذكروا
من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس لزم انها عدم التمايز بين الصورة وذي الصورة

التماثل
ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية وبان
المانع من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فطريق الحصول الاتصافي وبالجملة
اذا كان الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي ولم يتحقق كون الحصول الاتصافي
لما من شأنه الادراك مستلزما للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شأنه
الادراك كحصول السواد للحجر اولى فلا يرد ما ذكره الامام من ان الادراك اذا كان
نفس الحصول كان المدرك هو الذي له الحصول وكان الجسم الحار مدركا للحرارة
ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الموجود العيني كهذا السواد
وهذا الصوت والانسان فالقول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون
سفسطة والجواب انه لا نزاع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة
عن حضور صورة منه ومثال عند المدرك يحصولها فيه او في آلته ومنها انكم تجعلون
المدرك للمحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل
في الخيال او في غيره من الآلات كالرطوبة الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك
هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول والجواب اما لا نجعل ادراك المحسوسات
هو الحصول في الآلة بل الحصول عند المدرك بالحصول في الآلة فلا يلزم ما ذكروا وبهذا
يندفع اعتراض آخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس علما هو المدرك بالمشاهدة
كافيا في الادراك لكان الحاضر الذي لا يلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك
ومنها ان الصورة عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجود العيني
الذي ربما يكون جوهرا بل نفس ماهيته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر نفس
ماهيته معلوم بالضرورة وايضا جعلتموها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس
بالنفس الجزئية جزئيا ضروري وايضا تجعلون العلم تارة حصول الصورة
وتارة نفس الصورة مع ظهور التنافي بينهما والجواب ان الممتنع هو كون الشيء
الواحد باعتبار واحد جوهرا وعرضا او كليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار
فلا فكون الصور العقلية عرضا من حيث كونها في الحال القائم بالموضوع الذي
هو النفس لا ينافي كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع
وانما المستحيل كون الشيء جوهرا وعرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت في موضوع ولا في موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس
الجزئية لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل
من كل منها عند التجرد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول
الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج فكما انه ليس للماهية تحقق
في الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كذلك
ليس للصورة تحقق في العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق آخر وانما الزيادة

بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك فبهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة
نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل لا ارتياب في ان العلم عرض موجود في الخارج
بمعنى حصوله في النفس حصولا متأصلا موجبا للاتصاف كسائر صفات النفس والصورة
ليست كذلك اذ لا حصول لها الا في النفس وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا
مثل حصول الوصف في المحل على ما سبق قلت لا كلام في قوة هذا الاشكال بل اكثر
الاشكالات الموردة على كون الادراك صورة وغاية ما يمكن ان يقال ان الصورة
قد تؤخذ من حيث ان الحصول نفسها فيكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها
حصولا متأصلا اتصافيا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد تؤخذ
من حيث ان الحصول غيرها فيكون صورة وماهية للموجود العيني الذي ربما يكون
من الجواهر فلا يتصف النفس بها ولا هي تحصل للنفس حصولا متأصلا وهي بهذا الاعتبار
مفهوم لا تحقق له الا في الذهن واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ماله
صورة في العقل لا نفس الصورة ثم قد يستأنف لها العقل ويلحقها احكاما وعوارض
لا يحاذي بها امر في الخارج هي المسماة بالمعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح
جعل الكلية من عوارض المعلوم كما يجعل من عوارض المفهوم واما المعلوم الذي
هو ماله الصورة اعني الموجود العيني فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل
منه في العقل كلي وذكر في المواقف عن الحكماء ان الموجود في الذهن هو العلم
والمعلوم وان معنى كون الانسان كليا هو ان الصورة الحاصلة منه في العقل
المجردة عن المشخصات كلية او ان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأي
من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة
ارتساما في غير العقل والا كان للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئيا لا كليا
وانت خبير بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين
فرق ولا للقول بها معنى قال والمتكلمون يعني الذين لم يقولوا بالوجود الذهني
وحصول الصورة جعلوا العلم امّا مجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفة
بها تلك الاضافة فالصفة العلم والاضافة العالمية واثبت القاضي وراء
العلم والعالمية اضافة اما لاحدهما فيكون هناك ثلثة امور او لكل منهما فيكون
اربعة وعلى هذا فقس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشيء بنفسه فانه
فان السؤال لا يتصور الا بين شيئين اجيب بان التغاير الاعتباري كاف
على ما مرّ في حصول الشيء للشيء ثم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات كثير
من الاشكال الهندسية والممتنعات كالموضوعات التي يستدل بها الخلف
فانه لا تحقق لها في الخارج واذا لم يتحقق في الذهن ايضا لم يتصور الاضافة بينها
وبين العالم وما يقال من امكان كونها قائمة بانفسها على ما هو رأي افلاطون

بهذا الاعتبار يصح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها

وكلامه في قوة هذا الاشكال

بهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم

من ترتيب الوجود الذهني بحصول الصورة

او نحوها من الاوهام الفاسدة عنا فضروري البطلان في الممتنعات لا يقال غاية
ما في الباب اثبات الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات لانا نقول الادراك
معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة الى المدرك والمدرك فاذا علم انه غير نفس
الاضافة في موضع علم كونه كذلك مطلقا فان قيل العلم بالمعدومات
وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لذي الصورة
لا للعدم المحض فاما ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهن
فيكون فيه المعدوم هو الصورة والامر الآخذ له الصورة وهو باطل بل هو احد
قلت ليس في الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم
انها بحيث لو امكن في الخارج كانت هي هي وكذلك المعدوم لكانا اياه ثم انها
من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم يتصف به النفس ومن حيث ذاتها
وماهيتها العقلية اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متأصل
وهذا الخلاف في الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج كما مر وبهذا
يندفع اعتراض آخر وهو انهم صرحوا بان الصورة انما تكون علما اذا كانت
مطابقة للخارج وذلك لان هذا انما هو في صور الاعيان الخارجية واما المعدومات
من الاعتباريات وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرنا هذا وفي بعض المواضع
من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالممتنع ليس حصول الصورة لانه ذكر في الشفاء
ان المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين
بل تصور المستحيل انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امرا
هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي
بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا
حمل صاحب المواقف كلام الامام حيث جعل العلم بالمستحيل علما لا معلوم له بناء
على ان المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء وصحح لا يرد اعتراض الامام بانه تناقض اذ لا معنى
للمعلوم سوى ما يتعلق به العلم ولا يحتاج الى ما ذكره الآمدي من ان له ان يصطلح
على ان المعلوم ما يتعلق به العلم من الاشياء قال المتن الكلام الاحساس ادراك
للشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين
والوضع ونحو ذلك والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن
في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات
مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة والتعقل ادراك للشيء من حيث هو هو
فقط لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع
من الادراك فالاحساس مشروط بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات
وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الجميع بمعنى ان الصور

اثبات الصورة الذهنية في العلم وما يستتبع انها ليست في غير [illegible]

التعلق بالمعدومات

معنى كونها صورة للمعدوم

من حيث حصولها في الذهن علم ومن حيث ماهيتها العقلية معلوم

معنى مطابقة العلم

العلم بالممتنع ليس هو حصول الصورة تصور المستحيل على سبيل التشبيه

علم لا معلوم له

اشكال

الاحساس

التخييل
التوهم
التعقل

بكونها مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم تكن بريئة من الاكتناف بالعوارض
الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية ومثل عرضها وحلولها
في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس في كونه منع من العوارض الذهنية
كلام عرفته في بحث الماهية قال وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري الاحساس بالشيء
علم به فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي ورده
الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون وبين ابصاره وهكذا
بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب
بانا لا نم ان ما يتعلق به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق آخر ولو سلم فيجوز
ان يكونا علمين مخالفين بالماهية او الهوية وفيه ضعف اما اولا فلان امكان
تعلق علم آخر به ضروري كيف وانا نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا
فلان مقصود الجمهور ان يكون حقيقة ادراك الشيء بالحس هي حقيقة ادراكه المسمى
بالعلم بحيث لا تفاوت الا في طريق الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال
او الالهام او الحدس واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير
البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه والحق ان اطلاقه
على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات وقد يخص بادراك
الكلي او ادراك المركب مسميا ادراك الجزئي او ادراك البسيط معرفة وقد يخص
العلم لاحد اقسام التصديق اعني اليقيني منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة
والثبات ويسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد
وقد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة فيقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق
على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن ما ليس بيقيني فيعم الظن
الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظاهر عبارة البعض ان اليقين يقارن
الحكم بامتناع النقيض والظن الصرف يقارن الحكم بامكان النقيض وان كان مرجوحا
لكن التحقيق هو ان المعتبر في اليقين ان يكون بحيث لو اخطر النقيض بالبال لحكم
بامتناعه وفي الظن انه لو اخطر لحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا تركيب
من حكمين واعترض على اعتبار الثبات في اليقين بانه ان اريد به عدم الزوال فربما يكون
اعتقاد المقلد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يزيل
الذهن عن بعض مباديه ويشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه ان اريد
بالزوال مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان طريانه الشك ممنوع
وان اريد الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل واكتساب فلا نسلم في الحكم النظري
ونحن انما نحكم بامتناع الشك في اليقين ما دام يقينيا فالتصديق على ما ذكرنا
منحصر في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون

الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد

راجحا لانه اول مراتب الحكم اعني قبول النفس واذعانها لوقوع النسبة او لا وقوعها
وما ذكره الامام وجمع من المتاخرين ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن او مساويا
فشك او مرجوحا فوهم محل نظر لان الشك تردد في الوقوع واللاوقوع والوهم
ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم فيه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوي
الطرفين عند العقل قلنا فهذا تصديق يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك
انا شاك في كذا قال والذهول يشير الى الفرق بين السهو والنسيان وقد لا يفرق
بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحيوة بمعنى انهما عدم ملكة للعلم مع خصوصية فيفسد
الطرفان والشك عدم ملكة للعلم التصديقي فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان
علما من حيث التصور واما الجهل المركب اعني الاعتقاد الجازم الغير المطابق وسمي مركبا
لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به فمضاد للعلم لصدق حد الضدين عليهما لكونهما
معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتيهما ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل احدهما بالقياس
الى تعقل الآخر وقالت المعتزلة هما متماثلان لان الحقيقة واحدة ولو حالا انما هو
بالعارض اما اولا فلانهما يختلفان بالمطابقة للواقع واللامطابقة وذلك خارج
لان النسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين والاختلاف بالخارج لا يوجب الاختلاف
بالذات واما ثانيا فلان من اعتقد ان زيدا في الدار وقت كونه فيها الى الظهر
ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر له اختلاف في ذاته مع انه كان علما ثم صار جهلا والجواب
ان المطابقة واللامطابقة اخص صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف
بالذات وكلامه معارضة ويمكن تنزيله على المنع اي لا نم ان الاختلاف بالعارض
لا يوجب الاختلاف بالذات واما يكون كذلك لو لم يكن لازما ولا نم ان الذات
واحدة بل الاعتقادات على التجدد فما دام زيد في الدار فالمتجدد علم وحين خرج جهل
قال المبحث الثالث العلم اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث
يسبقه العدم وهو علم المخلوق والحادث ثلاثة الاول ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد
للعلم وحصوله للنفس وربما يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كاستفادة من حس الشمس
ان هذه النار حارة فلتستعد النفس للعلم بان كل نار حارة وعلى هذا القياس في النظريات
يكون بالضرورة وربما بان يرتبت فيكتسب النظري والثاني العلم الاجمالي كمن علم مسئلة
فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير تفصيل وحقيقته حالة بسيطة اجمالية
هي مبدأ تفاصيل المركب والثالث العلم التفصيلي وهو حضور صور المركب بحسب تعرف
اجزاءه متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الترتيب وذلك كما اذا نظرنا على صفحة
وهو فلا شك انا نجد حالة اجمالية لمن له بصارة اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف
على الانفراد حصلت لنا حالة اخرى مع ان له بصارة حاصلة في الحالتين فالاولى بمنزلة
العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا يتبين معنى كلامهم ان العلم بالماهية

الاذعان وقوع النسبة او لا وقوعها

الفرق بين السهو والنسيان

الجهل المركب

العلم اما قديم واما حادث

العلم الاجمالي والتفصيلي

العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها اجمالا

يستلزم العلم بأجزائها لكن إجمالا لا تفصيلا واعترض الإمام بأن الحاصل في العلم الإجمالي
إما أن يكون صورة واحدة فيلزم أن يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة
لكل منها على تباينها وهو محال بل تمتنع نسبتها وإما أن يكون صورا متعددة بتلك المختلفات
فيكون العلم التفصيلي بها حاصلا وغاية التفرقة أن يقال إن حصول الصور إن كان دفعة
واحدة فعلم إجمالي وإن كان على ترتيب زماني بأن يحضر واحد بعد واحد فتفصيلي لكن
على هذا لا يكون له حالة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي
على ما زعموا ويمكن الجواب بأن الحاصل في الإجمالي صورة واحدة تطابق الكل من غير
تفصيل للأجزاء وفي التفصيلي صور متعددة تطابق كل منها واحدا من الأجزاء
على التعيين كما وهم بعضهم من العلم الإجمالي بمجرد تميز الشيء عندنا بالفعل ومن التفصيلي ذلك
مع العلم بأجزائه وقد سبق الكلام في أن العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وفي أنه على تقدير
الاستلزام هل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالاعتبار
وبالذات لا امتياز وهكذا إلى غير النهاية قال المبحث الرابع قال الإمام لا يجوز
انقلاب العلم البديهي كسبيا وبالعكس لأن كون تصور الموضوع والمحمول كافيا
في جزم الذهن بالنسبة بينهما أو مفتقرا إلى النظر أمر ذاتي له والذاتي لا يزول ومنع ظهور
المنع على مقدمته الأولى يحصل بأدنى تأمل وذكر الآمدي وغيره أن انقلاب النظري ضروريا
جائز اتفاقا بأن يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما تعلق به علمه النظري والمجوزون
عولوا في الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته
لئلا يلزم التكليف بغير المقدور وأنه قبيح ممتنع وقوعه من الله تعالى فإن قيل فاللازم نفي الجواز
دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم أن في العلم بالله تعالى الانقلاب جائز وليس بواقع بل إنه
جائز نظرا إلى كونه علما وإنما امتنع وقوعه لعارض من خارج هو كونه مكلفا به وأما انقلاب
الضروري نظريا فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لأن العلوم متجانسة أي متماثلة متفقة
الماهية بناء على كون التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التي
ليست بمقتضى الذات وإذا كانت متماثلة وحكم الأمثال واحد جاز على كل منها ما جاز على الآخر
كما جاز على الإنسانية التي في زيد ما جاز على التي في عمرو بالنظر إلى نفس الإنسانية فإن قيل
قد سبق أن التصور والتصديق مختلفان بالحقيقة قلنا لعله أراد بالعلم ما هو من أقسام
التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين أو ادعى أن حقيقة الكل هي الصفة الموجبة للتمييز على ما سبق
أو أراد أن التصورات متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على الضروري من كل منهما أن ينقلب
إلى النظري منه والجواب بعد تسليم التجانس أنه إن أريد بالجواز عدم الامتناع أصلا
بمجرد التجانس لا بمقتضاه فلجواز أن يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز
للبعض الآخر وإن أريد عدم الامتناع نظرا إلى ماهية العلم فغير متنازع وما ذكره الآمدي
من أنه لو سلم التجانس فلا شك في الاختلاف بالنوع والتشخص فلعل التنوع أو التشخص يمنع ذلك معنى

على أنه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة ولا أدري كيف
ذهب عليه مصطلح المتكلمين وأن مثل القاضي لا يجعل الاشتراك في الجنس دليلا على جواز
على كل من المثلين ما يجوز على الآخر والجمهور على أن الضروري لا يجوز أن ينقلب
نظريا وإلا لزم جواز خلو النفس المخلوق عنه مع التوجه إليه والالتفات وسائر شرائط
حصول الضروريات لأن ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لا يرد الاعتراض بأن الضروري
قد لا يحصل لفقد شرط أو استعداد إلا أنهم إنما عولوا في استحالة الخلو عن الضروري على الوجدان
وفيه ضعف لأن غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالته سلمنا لكن لا خفاء
في أن الخلو عن الضروري إنما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف
وذهب إمام الحرمين وهو أحد قولي القاضي إلى أنه لا يجوز في ضروري هو شرط كمال
العقل الذي به يستأهل لاكتساب النظريات لأنه لو انقلب نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور
فإن قيل هذا التفصيل يشعر بأن القول الآخر للقاضي هو الجواز مطلقا أي في كل ضروري
وفساده ظاهر لظهور استحالة النظري بدون ضروري ما قلنا إنما يمنع جواز اجتماع
الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى شيء من الضروريات لا جواز انقلاب كل على البدل قال
والخلاف قد اختلفوا في أن العلم الضروري هل يستند إلى النظري أم لا تمسك النافي
بأنه لو استند إليه وتوقف على النظري المتوقف على النظر لزم توقفه على النظر فيكون
نظريا لا ضروريا هف وتمسك المجوز بأن العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري
ويتوقف على العلم بوجودهما لأن الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود والجواب بمنع تعلق
العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لأنه إن أريد أنا لا نتصور اجتماعهما ولا نحكم بامتناعه
فمكابرة بل مناقضة لأن الحكم بعدم تصوره وعدم الحكم بامتناعه حكم يستدعي تصوره
وإن أريد أنا لا نتصوره شيئا هو اجتماع الضدين فإنما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق
نقلا عن الشفاء فلا يضر بالمقصود لأن حكمنا بأن الاجتماع الواقع فيما بين المتشابهات
والحلاوة لا يمكن مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجود مماثل الجواب
منع ذلك فإن كون الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود على تقدير تسليمه لا يستدعي توقف
العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم أن يكون
بالنظر نعم ربما يكون التصديق المستغني عن النظر مفتقرا إلى النظر في تصور الطرفين
فإن سمي مثله ضروريا كان مستندا إلى النظري فمن ههنا قيل إن هذا نزاع لفظي
يرجع إلى تفسير التصديق الضروري بأنه الذي لا يفتقر إلى النظر أصلا أو لا يفتقر إلى النظر
في نفس الحكم وإن كان طرفاه بالنظر والحق أن مراد المتكلمين بالعلم ما هو من أقسام التصديق
وبالضروري منه ما لا يكون حصوله بطريق الاستدلال على ما هو المتنازع فيه هو أنه هل
يجوز أن يبتني على علم حاصل بالاستدلال أم لا قال المبحث الخامس اتفق القائلون
بالعلم القديم على أنه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير

انقلاب البديهي كسبيا وبالعكس

العلم الضروري هل يستند إلى النظر أم لا

إن الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود

والحق

العلم القديم واحد متعلق بمعلومات متعددة

العلم الحادث الواحد لا يتعلق بمعلومين

من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعنى بقولنا يتعدد العلم
بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل الامام الرازي الخلاف
مبنيا على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة
ذات اضافة فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف
هو التعلق بالمتعدد على التفصيل من حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الآحاد
من هذا القبيل ولم يلاحظ الاجزاء على التفصيل وبنى على الامام ان الجواز الذهني
اعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لا يستلزم الجواز
الخارجي اعني عدم الامتناع في نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع بدليل من خارج
كما قيل وان كان ضعيفا انه ليس عدد اولى من عدد فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه
بما لا نهاية له وكما قال ابو الحسن الباهلي انه يمتنع في المعلومين النظريين والا لزم
اجتماع النظرين في علم واحد ضرورة ان النظر المؤدي الى وحدة الصانع غير المؤدي
الى وحدته واجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين
بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور متعددة كالنتيجة ونفي المعارض
وكون الحاصل علما لا جهلا وكما قال القاضي وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان
بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه
ضرورة ان العلم بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز
الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة وهذا لا ينافي معلوميتهما بعلم واحد في بعض الاحيان
وهو لا ينفك فان قيل الامكان للممكن دائم فيجوز له انفكاك دائما وفيه المطلوب قلنا
نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد
بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان فان قيل يفرض الكلام في معلومين
يجوز انفكاكهما في العقل كيف ما علما قلنا امكان معلومين بهذه الحيثية محل المنازع
وقد يستدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدأ للاحكام المختلفة كالعالمية بالسواد
والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدأ للعالمية والقادرية ويلزم استغناء الاشياء عن تعدد
الصفات باستناد آثارها الى صفة واحدة واجيب بانه تمثيل بلا جامع كيف والاحكام هاهنا
متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فيما لا يجوز الانفكاك كالمجاورة والمماثلة
والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل يجب كما في العلم بالشيء مع العلم
بالعلم به فان هناك معلومين غير متنافيين لان العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة وهو
للعلم بالعلم به وهكذا الى غير نهاية فلو لم يكن كل من هذه المعلومات معلوما بعلم واحد لزم ان يكون
كل من علم شيئا عالما بعلوم غير متناهية وهو ظاهر البطلان وجوابه منع لزوم الاستلزام المذكور لجواز
ان يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن الى العلم به ولو سلم فلا تغاير بين العلم بالشيء وبين العلم بالعلم
الا بحسب الاعتبار وسيتقطع بانقطاع الاعتبار ثم عند التعدد لا خفاء في جواز

١٠٧

تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل هما مثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان للعلم محلا
هو العالم ومتعلقا هو المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم
فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته والا فمثلان واذا تعدد
متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم بسواد هذا وبياض ذلك او مختلفين
كالعلم بالسواد والبياض اذ لو كانا مثلين لم يجتمعا في محل ولما اتحد متعلقهما فالجمهور
على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلف اما عند من يختار فظاهر واما عند من جعلهما
مثلان فلان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت وعدمه
وتناوله في اختلاف الطرفين واعترض الآمدي بان الظرف فان الوقت هاهنا داخل
في متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا ولا خفاء في اختلاف الكل باختلاف الجزء
بخلاف كون الجوهر في زمانين فانه خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشيء في وقتين
لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين هذا ولكن ان المعلوم اذا اختلف وقته كان متعلقا
لا متحدا وان اتحاد ما مع تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف وقت العلم وانما انهما مثلان
او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام في انهما مثلان او مختلفان قال المبحث السادس
قد دلت الادلة السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب
وان لم يتعين هو لذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء لكن الظاهر
من كلام كثير من المحققين انه ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات
بل الروح الذي به امتياز الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات
هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر الظاهرة والباطنة الا ان المحققين
منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات بتوسط الآلات
اعني المشاعر وسيجي بيان ذلك في بحث النفس قال المبحث السابع لا خلاف في ان مناط
التكاليف الشرعية هو العقل حتى لا يتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين
والبهائم وسيجي ان لفظ العقل مشترك بين معاني كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به
هاهنا العلم ببعض الضروريات اي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات
اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل
ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه ولو كان العلم
بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التعلق او تجربة
او تواتر او نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة وبطلان اللازم
فان المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض والعلة مع المعلول وقد يمنع بطلان
اللازم فان الغافل قد يكون بدون العلم كما في النوم وهو ضعيف وقال الحكماء العقل
قوة تحصل عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال الامام
انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل ما قال بعضهم انها قوة

محل العلم الحادث القلب

القلب

النفس

العقل

بها يميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انه نور يضئ به طريق
يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي قوة حاصلة للنفس عند ادراك المحسوسات
بها يتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة قال
ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة وتشبه ان يكون معناها واضحا عند
العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي
تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه
كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريد كاكل طعام لذيذ يضره وذهب كثير من المعتزلة
الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل على السواء فاذا حصل
في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه يرجح نسبة ذلك الطرف وصار موثرا عنده
وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع
او يظنه ولا يريد ما لم يحدث هذا الميل واجيب بانا لا نسلم تحقق اعتقاد النفع او ظنه
بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره من غير مانع من تعب
او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن له تعذر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق
الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي له اعتقاد المذكور وذهب اصحابنا
الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها
فضلا ان يكون نفسها وذلك كما في الامثلة التي يرجح فيها المختار احد الامرين المتساويين
من جميع الوجوه بمجرد ارادته من غير توقف على مرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة
ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لا بد من مرجح حتى لو تساويا في نفس الامر لم يستبعد
منع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين وانما يستبعد عند فرض التساوي وهو
لا يستلزم الوقوع والاشاعرة يدعون الضرورة بان ذلك انما يترجح بنفس المحض الارادة من غير
رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه
من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير
كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد او الميل كذلك لا ينفيه وكذا لا يقتضي كون متعلقها
مقدورا لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شانها الترجيح والتخصيص
لاحد طرفي المقدور ولهذا اجاز ارادة الحيوة والموت بمعنى قيل ان متعلق الارادة
على هذا التفسير يكون الا مقدورا اما امتنع تعلقها بما لا يقدر او الكراهة وبالعكس
الا اذا جعلنا مما من مقدور بتي العبد بما قدر الله تعالى وصح ما قيل في الفرق بين الارادة
والشهوة بان الارادة قد تتعلق بما لا يراد وبالكراهة بان يريد ان يريد الشيء
الشيء او كراهته له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة
وكراهة الارادة لا توجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى
لاشتهاء ان يكون شهوة لشيء الا بمعنى لا ارادة كما قيل لمريض اي شيء تشتهي قال اشتهي
ان اشتهي وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة قال والفلاسفة يعني انهم لما ذهبوا الى انه تعالى
موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعلموا ان في نفي الارادة عنه تعالى
شناعة والحاقا لافعاله بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه مريدا على وجه لا ينافي كونه
موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن كون العلم كما هو عند العالم كمالا وخيرا من حيث هو
كذلك او عن العلم بكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان العلم سببا لصدوره وذلك عنه حال
كونه غير مغلوب في ذلك ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا واعترض بان الارادة
والكراهة لو كانا نوعين من العلم لو خصصنا بذوي العلم واللازم باطل لان الحركة بالارادة
ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان واجابوا بان الحركة بالارادة المشتركة بين الحيوانات
حالة ميلانية الى الفعل والترك وهي منفية عن الواجب قال المبحث الثالث ذهب الشيخ
الاشعري واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كان غيرها لكان اما مماثلا
لها او مضادا او مخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان استويا في صفات
النفس اعني ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية
بخلاف الحدوث والتحيز ونحوه فمثلان كالبياضين والا فان تنافيا بانفسهما
فضدان كالسواد والبياض والا فمخالفان كالسواد والحلاوة واما بطلان
اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظ لزوما وفسادا ولو كانا
خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر ومع خلافه لان هذا شان المتخالفين
كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي
هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة
الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التغاير للعلم بخلاف الامور
اللازمة سلمناه لكن لا نم جواز اجتماع كل من المخالفين مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متلازمين
وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظ او ضدين لامر واحد كالشك للعلم والنظر
فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان شرط ارادة الشيء
وكراهته الشعور به ضرورة وقد يريد الشيء او يكره من غير شعور بضده فارادة
الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا ان يكون نفسها الا اذا قال المراد انها نفسها
على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها بعينها كراهة الضد المشعور به ولا قائل به حينئذ بمعنى كان آخر
كون الشيء يعقل الشيء بشرط واختلف القائلون بالتغاير في الاستلزام فذهب القاضي
والغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن كرهه
بل اراده لزم ارادة الضدين وهو مح لان الارادة من المتعلقة بالضدين تضاد لا
واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد ارادة ولا كراهة لكنهما من الامور
المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة كل على السواء او مع ترجيح
احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا لو صح ما ذكر لكان كراهة الشيء مستلزمة لارادة

ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه
ضد المراد ولو لا لكونه ضد المكروه ولا يحصل الاشعار بالجهتين او يحصل الدعوى
بما له ضد واحد واذا جاز ذلك فيجوز ان يكون كل من الضدين جهة لا يصلح في معرض الابطال
حكم القاضي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل مكروها بالجهة وانما يصلح ان
في معرض الجواب كما ذكرنا حتى لو دفع بانكم تجعلون متعلق الارادة لازم مقارنا لها فيلزم من ارادة
الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة
الحادثة لا يكون الا مقدورا للمريد مقارنا لارادته حتى لا يتعلق بفعل الغير والمستقبل
ويكون كل ذلك من قبيل التمني دون الارادة مخالف للغة والعرف والتحقيق
ومنها القدرة لفظ القوة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة
افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرة هي مبدأ التغير من شيء في آخر
من حيث هو آخر فقوله في آخر اشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر وقيد الحيثية
اشعار بانه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فهو مؤثر من حيث انه عالم بالصناعة
ومتأثر من حيث انه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى ظاهر الاطلاق
والا فعند التحقيق المؤثر للنفس والمتأثر للبدن ولو مثل بالمعالج نفسه في تهذيب الاخلاق
وتبديل الملكات لكان اقرب ثم القوة التي هي صفة المؤثرة اما ان يكون مع قصد
وشعور باثرها او لا وعلى التقديرين فاما ان يكون اثارها مختلفة او لا فالاولى
وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار والافعال هي القوة
الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور
لكن على نهج واحد من غير اختلاف في آثارها هي القوة الفلكية والثالثة وهي المبدأ
لآثار وافعال مختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية والرابعة
وهي مبدأ الاثر على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية وهذه
كلها من اقسام القوة على ما يشعر به لفظ الصفة وهي المبادي القريبة للافعال واما ان كل
منها او بعضها مبادي من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس ففيه بحث آخر
وقد بيّنا في اثبات القوى الفلكية والنباتية اذا اريد بها غير النفوس والصور
اذا تقرر هذا فقول اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد والشعور فتفسير
القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة يخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق
الارادة كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل
الجواهر فلا يشملها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ
لافعال مختلفة فالقوة الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والقوة
العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن كلا الامرين والقوة الفلكية قدرة
بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا معنى التفسيرين عموم من وجه

فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا يدخل في شيء من التفسيرين فليس المراد
التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شأنها التأثير والايجاد على ما صرح الآمدي
حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الايجاد والاحداث على وجه يتصور ممن قامت
به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر
لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما سيجيء وبهذا يندفع ما قال لا بد من القول بكون فعل
العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بنفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم
بن صفوان مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط
والنزول والحاصل انا قاطعون بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص والتأثير
ولا امتناع في ان لا تؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى
قدرة لفظي والقول بعدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا وبثبوت
القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا قال والوجدان
يشهد بنفسه على ان طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة
فان العاقل يجد من نفسه ان له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة
لا العلم بتأتي الفعل من بعض الموجودين وتعذره على الغير على ما ذهب اليه بعض المعتزلة
لان الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الا ان يقال الفعل يتأتى منه على تقدير ارتفاع
المنع لا يقال وكذا من العاجز على تقدير ارتفاع العجز لانا نقول تأتيه من الممنوع
وهو بحاله في ذاته وصفاته وانما التعذر في امر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير من صفة
الى صفة ولا العلم بصحة التخصيص وانتفاء الآفات منه على ما ذهب اليه الجبائي لان النائم
كذلك وليس بقادر الا ان يقال النوم آفة ثم الوجدان كما يدل عليها يدل على انها صفة زائدة
على المزاج الذي هو من الكيفيات المحسوسة وليست بطريق القصد ولا اختيار
وعلى سلامة البنية وليست من قبيل الاجرام على ما نسب الى ضرار وهشام من ان القدرة
على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وهذا ما قال القدرة عرض قائم
وان فسر بانها صفة في القادر وهو مذهب الجمهور وما قيل انها بعض المقدور فانما يصح
في القدرة بمعنى المقدورية اي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب
بشر بن المعتمر الى انها عبارة عن سلامة البنية من الآفات والله قال الامام الرازي
واعترض على ما ذكره القوم من انا نميز بالضرورة بين حركتي البطش والرعشة وما ذاك
الا بوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الاعضاء دون البعض كالقدرة
على الكتابة لزيد دون عمرو وعلى بعض الافعال دون البعض كقدرة زيد على القراءة
دون الكتابة بان الاختيار قبل الفعل باطل عندكم وهو ممنوع لامتناع العدم حال الوجود
وايضا حصول الحركة حال طلبها الله تعالى ضروري وقبله محال فان الاختيار والطلب
حصول الفعل عند استواء الدواعي وعند عدمه لا سواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح

لا بتة الممكنة والجواب ان الضرورى سواء تنوع وبمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر
الى نفس القدرة الشاملة مع قطع النظر عن الامور الخارجة بخلاف الجزم بمعين وحاصله
ان الوجوب او الامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب
ان الله تعالى علمه او لم يعلمه او بحسب تحقق دواعى الفعل او الترك لا ينافى تساوى الطرفين
بالنظر الى نفس القدرة قال المصنف انكم اطلقتم القول بان الاستطاعة اى القدرة الحادثة
على الفعل تكون قبله او معه فقد منعنا له شاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل
لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا فى انها هل يجب بقاؤها الى حال وجود
المقدور لنا وجوه الاول ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل
لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو
محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم امتناع
بقاء العرض بان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده
بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واحالة ذلك بعض المتنازع فيه كيف ويجوز ان تنعدم القدرة
وتحدث مثلها فيكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل كما هو شان
العلم والميل والتمنى ونحو ذلك مما لا نزاع فى جواز سبقها على متعلقاتها وفيه نظر
لان وجود المقدور مع انعدام القدرة الزائلة يعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب
ثم لا يخفى ان الكلام الزامى على من يقول بتاثير القدرة الحادثة الثانى ان الفعل حال
عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شىء من الممتنع بمقدور ورد فان الثالث
لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض
وقوعه كون القدرة معه لا قبله والوجهان متقاربان وجوابهما بعد النقض بالقدرة
القديمة انه ان اريد بامتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه
معدوما وغير واقع فمسلم لكنه لا ينافى المقدورية وامكان الحصول من القادر وان اريد
امتناعه فى زمان عدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود
كما هو شان سائر الممكنات وهذا كقيام زيد فانه ممتنع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن فى
حال القعود وفى زمانه بان يزول القيام ويحصل القعود احتج المعتزلة بوجوه
الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه لزم محالان الاول
ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان هذا معنى تعلق القدرة الثانى بطلان التكليف
لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل
فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف تكليفا بغير المقدور وهو تكليف بما لا يطاق
وهو باطل بالاتفاق لان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه الثالث ان جميع
الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة لان المقارن للازلى ازلى بالضرورة فان قيل المعتزلة
لا يقولون بالقدرة القديمة قلنا لا بل انما ينازعون فى كونها صفة زائدة على الذات

ولو سلم فيكون الزاما والجواب عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة
بالفعل ايجاده سواء المتعلق الايجاد والموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا
الايجاد فلا وعن الثانى ان المنقول يكون القدرة مع الفعل لا يشترط فى المكلف به
ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائزا لصدور عن المكلف
مقدورا له فى الجملة كالايمان من الكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة
العبد به اصلا وقريب من هذا ما قال الامام معنى كون المكلف به مشروطا بالقدرة ان يكون
هو او ضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بترك الايمان وعن الثالث
بمنع الملازمة وانما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين فيلزم من كون الثانية
مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو فى تعلق القدرة والاولى
هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لا ينافى كون تعلقها مقارنا حادثا فلا يلزم من كون
تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث او حدوث القديم ولو حمل ما قال الآمدى ان القدرة
القديمة وان كانت متعلقة على جميع المقدورات فهى انما تتعلق فى الازل بالافعال الممكنة والفعل
فى الازل غير ممكن فلا تتعلق به فى الازل بل فيما لا يزال على هذا المعنى لم يرد عليه اعتراض
المواقف بان فيه التزام ما الزمه المعلل مع بيان سبب لزوم القدرة القديمة فليحمل الحادثة
ايضا بسبب آخر وهو ان الفعل فى الازل وان امتنع لكنه امكن فيما لا يزال فى زمان
سابق على الزمان الذى وجد فيه فجاز تعلق القدرة به فلو لزمت المقارنة لزم كون
الفعل فى الزمان السابق دون اللاحق نعم يرد ان الكلام فى تعلق القدرة بالمعنى الذى
يصح قولنا فلان قادر على كذا متمكن من فعله وتركه وهو لا يتاخر عن نفس القدرة
لا بالمعنى الذى اذا انتسب الى المقدور كان صدوره عن القادر واذا انتسب الى القدرة
كان ايجابها للمقدور واذا انتسب الى القادر كان خلقه وايجاده له فان هذا مقارن
بلا نزاع حادث فى حق القدرة ايضا قال وتتوقع على كون القدرة مع الفعل
ان الممنوع اى الذى منع من فعل يصح صدوره عنه فى الجملة لا يكون قادرا عليه
حال المنع كالزمن الذى هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين
سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين فان ما نجده فى نفوسنا عند صدور احد المقدورين
ما نجده عند صدور الآخر واعترض عليه بانه ان اريد المغايرة بحسب التعلق فهو
على ما قال الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك فغير قادح
وان اريد تغاير الحالتين بالذات والمفهوم او كون القدرة اسما للمجموع التمكن المشترك
مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهبت
المعتزلة الى ان الممنوع قادر والمنع له تاثير فى القدرة وانما هو فى المقدور سواء كان
المنع بل ما به المنع عدميا كانتفاء شرط وقوع المقدور او وجوديا باضداده كالسكون
للحركة او مولدا للضد كالفعل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا

فانا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع من المشي والزمن العاجز عنه وما ذاك الا بوجود
القدرة في المقيد دون العاجز فان المقيد لم يحصل تغير في ذاته ولا في صفاته ولم يطرأ
عليه ضد من اضداد القدرة وقد كان قادرا حال المشي فكذا مع القيد لان القدرة
من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا عائد الى جري العادة بخلق القدرة
في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فانه وان كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم تجر
العادة بذلك وعن الثاني بمنع عدم التغير في الصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة
الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على مرور الاوقات اذ يمتنع وقوع مثلين في محل واحد
بقدرة واحدة في وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالضدين فجوز اكثرهم تعلقها بهما
على سبيل البدل اذ لو لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان مضطرا الى ذلك المقدور
حيث لم يتمكن من تركه ... وتردد ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة بالقلب
والقدرة القائمة بالجوارح يتعلق بجميع افعال محلها دون محل الاخرى يعني ان القائمة بالقلب
تتعلق بالارادات والاعتقادات مثلا دون الحركات والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس
وتارة ان كلا منهما يتعلق بالجميع الا انها لا تؤثر الا في افعال محلها فالقائمة بالقلب تتعلق
بافعال القلوب والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال الجوارح بها لفقد الشرائط والقائمة بالجوارح
بالعكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع
افعال الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم تؤثر
في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلب والى القول الاخير من اقواله اشار
في المتن بقوله وتارة خص الحكمين بالقلبية واراد بالحكمين التعلق بجميع افعال محلها خاصة والتعلق
بجميع افعال محله ومحل الاخرى وقال الامام الرازي كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة
القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء كملت جهة تأثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل
ومعه وبعده وفي جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التي كملت جهة تأثيرها فلا خفاء
في كونها مع الفعل لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين بل بالمعدومين مطلقا ضرورة
ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذلك الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة
الحادثة بمعنى الايجاد فسرنا التأثير والمبدئية بما هو الكسب الذي هو شأن القوة الحادثة
وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل انا نقول
مع جميع جهات حصول الفعل بها لزوما او بمجرد عادة مقارنة ودون ذلك سابقة قال
المقصد الثالث للجمهور على ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة للقطع بان في الزمن معنى
لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعند ابي هاشم هو عدم ملكة للقدرة
وليس في الزمن صفة محققة مضادة للقدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل
او من شأنه القدرة بطريق جري العادة على ما سبق ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب
اليه الشيخ الاشعري من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم

افعال م

فخيال محض فان الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ولا خفاء في ان هذا
مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم يقم عليه دليل فلا امتناع
في تعلقه بالمعدوم كالعلم ونحوه رد له ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدين بمعارضة
القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك
لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين صفة
تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف
العرف واللغة ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الذي يقابل الاستطاعة قال وفي تضاد
النوم للقدرة تردد لا خفاء في ان النوم اذ بعض الانتباه فيكون على التمام وامتناع الاكثر
واختلفوا فيما يصدر من النائم فذهبت المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له وان النوم
لا يضاد القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحاق ذاهبا الى التضاد كالعلم والادراك
وتوقف القاضي وبعض الاصحاب وللمعتزلة في القدرة تنويعات وتفاصيل لا يطول الكتاب
بذكرها قال ويضادها الخلق يريد ان من الكيفيات النفسانية الخلق وهو ملكة يصدر
بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكر وروية فغير الراسخ من صفات النفس لا يسمى
خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ الذي يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة كملكة
الكتابة او يكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او يتوقف في صدور
الفعل عنه الى فكر وروية كالبخيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا قصد بالعطاء الشهرة
ولما كانت القدرة يصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها
الى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورة وهذا ما قال
في التجريد ان القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامهما قال ومنها اي من الكيفيات النفسانية
اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى
وتخصيصه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث
هو مناف والملائم للشيء كماله الخاص به اعني اللائق به كالتكيف بالحلاوة للذائقة
وتعقل الاشياء على ما هي عليه للعاقلة وقيد بالحيثية لان الشيء قد يكون ملائما من وجه دون
وجه فادراكه من جهة المنافرة لا يكون لذة كالصفراوي لا يلتذ بالحلو [illegible]
والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملائم لا الى مجرد صورته فان تخيل اللذيذ غير اللذة
ولهذا كان الاجود ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك
كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر
من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك
الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم
بحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست
هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه واعترض

بين الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب الشيء ويليق به من حيث اقتضاه بواده ما لو كان
من القوة الى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا خير له المعتبر كمالية وخيريته بالقياس
الى المدرك له في نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شيء ملتذ به وان لم يكونا فيه
وقد لا يعتقدهما فيما يكونان فيه فلا يلتذ به ولهذا يحصل من شيء معين لذة او الم لزيد
دون عمرو وبالعكس فكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه اضافة الى ملائم
او مناف يختلف بالقياس الى المدرك واصابه ووجدان لوث الملائم او المنافي من حيث
هو كذلك لا للصورة الحاصلة منه وبقيد الحيثية يندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة
مع انها له ملائمة بل يضره وينفر عن الادوية وهي ملائمة وتنفعه وذكر الامام بعد الاعتراض
بان اللذة والالم حقيقتان غنيتان عن التعريف بانا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة
ونعرف ان هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت لنا ان اللذة نفس ادراك الملائم ام غيره
وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له ام لا وبتقدير المعلولية هل يمكن حصولها بطريق آخر
ثم قال والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي ولا هو كاف في حصوله لان التجارب
الطبية قد شهدت بان سوء المزاج المختلف مولم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي
وسنتكلم على ذلك وزعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة
غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه صرح جالينوس في مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص
عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني او غيبته وابطله ابن سينا
وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة
جمال من غير طلب وشوق لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذكرهما بالبال قط
لا نوبا ولا كلنا وكما في ادراك الذائق الحلاوة اول مرة وقد يحصل ذلك التبدل
من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح
والاصوات وغيرها على من لا غاية به الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور
والادراك فانه لو اسباب السهو اخذها بالعرض لكان ما بالذات وان الالم واللذة
لا يتمان الا بالادراك ونحن ندرك الحسي خصوصا اللمسي لا يحصل الا بانفعال عن الضد
ولذلك متى استقرت الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل له انفعال فلم يحصل به ادراك فلم يحصل
لذة ولا الم وبالجملة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفسه
ولا خفاء في امكان معارضة هذا الكلام بالمثل ودفعها بما سبق من الوجهين قال
ثم كل من اللذة والالم ينقسم الى الحسي والعقلي حسب الادراك فانه ينقسم اليهما ويختص بهما
عند ارباب البحث اما الحسي فظاهر ككيفية العضو الذائق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصور
غلبة ما والوهم بتصور شيء يرجوه الى غير ذلك واما العقلي فلان للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو
ان يتمثل فيه ما يعقل من الواجب بقدر ما يستطاع ثم ما يعقله من صور معلولاته المترتبة
اعني الوجود كله متمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا

على الاطلاق ولا شك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه يدرك لهذا الكمال وحصول
هذا الكمال له فاذن هو يلتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل
له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضده ثم اذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية
اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد لا يتناهى
واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر الاجسام
فيكون الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم فكذا اللذات التابعة لهما وبحسب هذا
يعرف حال الآلام عند التنبه لفقد الكمالات واما ان العالم قد لا يلتذ بالادراكات
ولا يتألم بالجهالات فلعله لانتفاء بعض الشروط والقيود المعتبرة في كون الادراك
لذة او الما فان قيل الحسي من اللذة والالم ينبغي ان يعد في الكيفيات المحسوسة
دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتألم كالحلاوة
والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التي هي من جنس الادراك والنيل فلا سبيل
للحواس الظاهرة الى ادراكها قال والحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا ولا شك
ان لفظ اللذة او الالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون العقلي واما بحسب العرف فالظاهر
انه بحسب الاشتراك المعنوي حيث يوضع لادراك اعم من الاحساس والتعقل ولا يرد
الاعتراض بان الممدوح قد يعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان الحاصل
بهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة وهو ليس ادراك ملائم له ومناف وانما المنافي هو نفس
الحرارة الغريبة وليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة الطبيعية فلم يكن هناك
انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك لفظي والنقل انما هو للحسي خاصة واما الوجع
فيختص بالحسي في العرف ايضا الا ان الظاهر اختصاصه باللمسي على ما صرح به البعض وان كان ظاهر
كلام ائمة اللغة انه يرادف الالم فلذا قلنا الحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا واتفقت
كلمة الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سببا للوجع في الجملة
وان لا سبب له سواهما اما على الاستواء واما بالاستقلال وان كان ضعيفا وهو
ان كمال العضو صحته وهي بالمزاج المعتدل والهيئة التي بها تتأتى افعاله على ما يجب فالمنافي
لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج او للهيئة وهو تفرق الاتصال
وانما اختلفوا في ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا
او السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة
ما يلزمه من تفرق الاتصال وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الاطباء
او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا بواسطته
والى هذا مال الامام الرازي وجمع من المتأخرين وعلى كل من المذاهب احتجاجات
واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها في شرح القانون واشترط
ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا او رطبا او يابسا وان يكون مختلفا

لا منفعلا اما الاول فلان الرطوبة والكثرة من الكيفيات المنفعلة دون الفاعلة وفيه بحث
لانه ان اريد انهما ليستا فاعلتين والمولم بالذات فاعل فمشكل بجعل الكثرة سببا لتفرق
الاتصال وكلاهما لكثير من الامراض فليكونا سببين للوجع لذلك المعنى من غير توسط تفرق
الاتصال فلا انحصار للسبب فيه وفي سوء المزاج الحار او البارد واما السبب بالذات
بمعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اريد
ان الوجع احساس ما والاحساس انفعال ولا انفعال لا يكون الا عن فاعل ومما ليس
من الكيفيات الفاعلة فمشكل بتصريح ابن سينا في مواضع من كتبه بل اطباق القوم على انهما
من الكيفيات المحسوسة بل اوائل الملموسات عنده وجماعة الاعتدال يكونان منافيين
فادراكهما من حيث هما كذلك يكون الما ثم ذكر ابن سينا ان سوء المزاج اليابس قد يكون
مولما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة التقبض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب
ايضا قد يستتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة المحوج الى مكان اوسع
واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب سوء المادة
لا الرطوبة نفسها واما الكاف فلان سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك يسمى بالمتفق والمستوي
حيث شابه المزاج الاصلي في عدم الالام وذلك لانه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو
وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال فيه لذلك فلا احساس فلا الم
وانت تعلم ان المنافاة انما تتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصلي عند ورود الغريب
ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة
من الغب لان الجسم الصلب لا يسخن الا عن حرارة قوية ولانها تشتعل فيها بحرارة
اقوى مما تشتعل في الغب ولانها تؤدي الى ذوبان مفرط من الاعضاء حتى القلب منها
وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب الغب وما ذاك الا لكون سوء المزاج
المتفق لا يحس به وايضا المستحم في الشتاء يستحر بدنه من الماء ويتأذى به ثم انه
بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تأذى به ثم بعد ذلك يستلذه ثم اذا استعمل
الماء الاول استبرده وتألم به وذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج المختلف
قد لا يوجع بل لا يدرك بالكلية وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه
اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به وبمنافاته ثم في الثاني الا يكون الزيادة على تلك الحالة
غير مشعور بها وكذا في كل زمان وهذا بخلاف ما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون مدركا
ثم يستمر ادراكه ما دام مختلفا قال واعترض الامام اشارة الى دفع الشبهة التي اوردها
الامام على كون تفرق الاتصال سببا للوجع منها ان التفرق مرادف الانفصال
وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي وجوابه ان الانفصال المرادف للتفرق ليس هو
عدم الاتصال بل هو كيفية يعرض له الاتصال عن البعض فلا يكون عدميا ولو سلم فلا محالة بانه كون
العضو فاقده كالاتصال فلا ينافي به وامكن ان يدرك من هذه الجهة فيكون موجعا بذلك بمعنى انه

الانفعاله د
التويب خ
الالتهاب خ
الغاز م

ليس بتوسط سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها
ولو سلم فالعدمي لا يلزم ان يكون معدوما ويمتنع كونه علة للوجع ولو سلم فالمراد بالسبب
ههنا المعد اي الفاعل لا عداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع
في ان يكون التفرق العدمي بحيث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنها انه
لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائما في الوجع لانه دائما في تفرق اتصال بواسطة
الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكون بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل
انما يكون بانفصال اجزاء عن الاعضاء لا يقال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم
ولا يحس بالمرة سيما وقد صار مالوفا بدوامه لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا
لكن جملتها كثيرة جدا ولو كان التفرق صغر ما كان مالوفا غير مولم لكان كل تفرق كذلك
لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق لو كان سببا بالذات لما تأخر عنه الاثر
بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو بالة في غاية الحدة قطعا في غاية السرعة
لا يحس منه بالالم الا بعد لحظة ريثما يحصل سوء المزاج وجوابهما انا لا نعني بكون تفرق
الاتصال سببا للوجع بالذات انه تمام العلة بحيث لا يتخلف الوجع عنه اصلا بل نعني ان القدر
المحسوس من التفرق اذا كان في عضو حاس مع التفات النفس اليه والشعور به من غير
ان يصير مستمرا مالوفا وشرط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو وهو مولم
بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من فقدان هيئة
العضو كماله اللائق به ويجوز ان لا يكون التفرق في الاغتذاء والتحلل قدر ما يدرك
الحس او يكون مالوفا لا يضر ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرقا
بل من جهة كونه ملايما ونافعا للبدن ببقاء الصحة والقوة وبقاء البدن من الفضول
وما ذكر من لزوم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الفساد كيف والتفرق الغذائي
طبيعي دائم في اجزاء صغيرة مالوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك
واما قطع العضو سريعا بالة في غاية الحدة فان كان مع التفات النفس والشعور فلا نم
انه لا الم وان كان بدونه فلا اشكال الا ترى ان من انصرف فكرته الى امر مهم شريف
كالتأمل في مسائل علمية او خسيس كاللعب بالنرد والشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع
اقوى او الوقوع في مهلكة او له منام مهم ونسوق رجاله لا يدرك الم الجوع والعطش وكثير
من الموذيات وكذا المستلذات ومنها انه لو كان سببا لكان الجراحة العظيمة اوجع
ايلاما من لسع العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر وجوابه ان ذلك انما يلزم لو كان
الم لسع العقرب ايضا لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز ان يكون الما حصل
بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تأثيرا من الجراحة العظيمة قال ومنها
اي من الكيفيات النفسية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا في اول القانون
بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للترديد

ايلاما م

المنافي للتحديد بل للتنبيه على أن جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة أو غير راسخة ولم يخص
بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء إنها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لأجلها أفعاله
الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مأوفة وبعدها موضحة بالاتفاق وهذا أولى من أن يخصها
بالمسمى بالحال أو الملكة وليس هناك تشكك ذاتي للصحة ولا غرض على ما قال الإمام
إنه لا يلزم من التشكك في اندراج الصحة تحت الحال أو الملكة تشكك شيء من مقومات الصحة بل بحسب
عوارضها لأن المخالفة بين الحال والملكة إنما هي بعارض الرسوخ وعدمه وإنما قدم الملكة
على الحال في الذكر مع أنها متأخرة عنه في الوجود حيث تكون الكيفية أولا حالا ثم تصير ملكة لأن الملكة
لرسوخها أشرف من الحال ولذلك قال الشيخ الصحة وقال الإمام لأنها لم يقع اختلاف في كونها
صحة بخلاف الحال لأنها غاية الحال والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الإنسان
وغيره من الحيوانات وأما ما ذكر الإمام من أنه يتناول صحة النبات أيضا وهو ما إذا كان ما أراد
أفعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لأن الحال والملكة إنما يكون من الكيفيات النفسانية
أي المختصة بذوات الأنفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار
اللهم إلا أن يريد بالملكة والحال الراسخة وغير الراسخة من مطلق الكيفية أو يريد بالنفس
أعم من الحيوانية والنفسانية وكلاهما خلاف الاصطلاح وأما ما ذكره في موضع آخر من الشفاء
أن الصحة هيئة بها يكون بدن الإنسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الأفعال كلها
صحيحة سليمة فمبني على أن الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الإنسان والمراد بصحة الأفعال
وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون
تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه وهذا أما قال الإمام إن الصحة في الأفعال
أمر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز وأما الاعتراض بأن قوله
تصدر عنها الأفعال مشعر بأن المبدأ هي تلك الملكة أو الحال وقوله من الموضوع مشعر
بأنه الموضوع أعني البدن أو العضو فأجيب عنه بوجهين أحدهما أن الصحة مبدأ فاعلي
والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الأفعال الكائنة من الموضوع الكائن فيه وثانيهما
أن الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة العلة الفاعلية والمعنى له لأجلها وبواسطتها
الأفعال من الموضوع وفيه أن القوى الجسمانية لا يصدر عنها أفعالها إلا بشركة من موضوعها
فالمسخن هو النار والنارية علة لكون النار مسخنة فالمراد أن الصحة علة لصيرورة البدن
مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى واضح في عبارة القانون في التعريف كما سبق وأوضح منه
في عبارة الشفاء لأن اللام أوضح في التعليل من الباء وهي من غير فائدة في دفع الاعتراض عنها
في غاية الظهور والإمام إنما أورده على العبارة الأولى كما ذكر في المواقف أن الصحة
ملكة أو حال تصدر بها الأفعال عن الموضوع لها سليمة وإن لم يورد عليه هذا الاعتراض
ليس على ما ينبغي وأما المرض فقد عرفه ابن سينا بأنه هيئة مضادة للصحة أي ملكة أو حال
تصدر عنها الأفعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء أن المرض

من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم ليست أعني من حيث هو مزاج أو ألم وهذا مشعر
بأن بينهما تقابل الملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما أشار إليه الإمام يقول الصحة
عنده هيئة هي مبدأ لسلامة الأفعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة
هي مبدأ للآفة ثم قال فإن جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الأولى وزوالها
فبينهما تقابل العدم والملكة وإن جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد
وكأنه يريد أن لفظ المرض مشترك بين الأمرين أو حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر
وإلا فالإشكال بحاله وقيل المراد أن بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو
العرف الخاص بالإمام وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو العرف العامي لأن المشهور
أن الضدين أمران ينسبان إلى موضوع واحد ولا يمكن أن يجتمعا كالزوجية والفردية
لا بحسب التحقيق فلا يلزم كونهما موجودين في غاية التخالف تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا
حيث قال إن أحد الضدين في التضاد المشهوري قد يكون عدما للآخر كالسكون
للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بأن المرض أيضا وجودي كالصحة
ولا خفاء في أن بينهما غاية الخلاف فجاز أن يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت
جنس هو الكيفية النفسانية واعترض الإمام بأنهم اتفقوا على أن أجناس الأمراض
المفردة ثلاثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها بداخل
تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال أو الملكة أما سوء المزاج فلأنه إما نفس الكيفية
الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما تصرح به حيث قال الحمى حرارة كذا
وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة وأما اتصاف البدن بها وهو من مقولة أن ينفعل
وأما سوء التركيب فلأنه عبارة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد مجرى
يخل بالأفعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها
وذلك لأن المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات
المختصة بالكميات والاتصاف من أن ينفعل ولم يتعرض للانسداد وكأنه يجعله من الوضع
أو أن ينفعل وأما تفرق الاتصال فلأنه عدمي لا يدخل تحت مقولة أصلا وإذا لم يدخل
المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضدا لها هذا حاصل تقرير الإمام
لا ما ذكره في المواقف من أن سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال إما من المحسوسات
أو الوضع أو عدم فإنه اختصار مخل والتعذر بأنه لم يعتد بنيابة في المحسوسات لظهور بطلانها
ظاهر البطلان لأن قولنا سوء التركيب إما مقدار مخل بالأفعال أو عدد أو وضع
أو انسداد مجرى كذلك ليس بما بالمحسوسات بل له قسم فليتفهم وتحرير الجواب بعد تسليم
كون التضاد حقيقيا أن تقسيم المرض إلى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
شائع والمقصود أنه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الأمور وتنقسم باعتبارها وهذا مثل
أنها متنوعات أطلق عليها اسم الأنواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج

او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات قال ثم المعتبر قد اختلفوا في ثبوت الواسطة
بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة وهي لا يصدق عليها الصحة ولا المرض
كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك مما لا يحصى بل في ثبوت حالة لا يصدق معها
على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس
كالناقهين والمشايخ والاطفال ومن بعض اعضائه آفة دون البعض ورد عليه
ابن سينا بانه اهمل الشرائط التي يجب ان يراعى في حال لا وسط وما ليس له وسط
وهي ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا
بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فان فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد
او اعضاء بعينها في زمان واحد جاز ان لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب
بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي تتم بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون
ليس كذلك فليس هنا واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب
او لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب اما ليثبت احدهما دون الآخر او لا يثبتاهما
جميعا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع افعال العضو
سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة
بها يكون شيء من الافعال مأوفا ولا خفاء في انتفاء الواسطة حينئذ واما اذا اعتبر
في المرض ان يكون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة عن هيئة بها يكون جميع افعال
العضو اعني الطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة فلا خفاء في ثبوت الواسطة بان يكون
بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء فثبوت
الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الخلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض وكلام من لم يثبتوا
بانه بناؤه على الاختلاف في تفسيرهما حيث قال يشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة
اراد بالصحة كون العضو او العضو او الاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد او في الاوقات
الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتها اراد
بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها كل الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون
افعالها مأوفة وفي كلام ابن سينا ما يشعر بابتنائه على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر
في اول القانون انه لا يشاححهم الا انه لا يجب ان يحدوا الصحة كما يشتهون ويشترطوا
شروطا لا حاجة اليها وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال ليجب صحة من يصدر عنه
بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو ليجب صحة من بعض اعضائه صحيح دون
البعض وفي كل وقت ليجب صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا او من غير استعداد قريب
لزوالها ليجب صحة المشايخ والاطفال والناقهين قال ومنها الفرح وقد يعرض
للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرتسم في بعض قواها من النافع
والضار كالفرح وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول

الى الملذ والغم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب
وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح
الى الداخل هربا من الموذي واقعا كان او متخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح
الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج
لحدوث امر يتصور منه خير يقع او شر ينتظر مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر
تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك
قيل انه جهاد فكري والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه
كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه
كثير مضرة فينبسط ثانيا ومنع كلها اشارة الى ما لكل من الخواص واللوازم
والا فمعانيها واضحة عند العقل وكثيرا ما يشتبه فيفسر بنفس الانفعالات كما يقال
الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى غير ذلك قال
القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم المتصل
كالاستقامة والانحناء للخط والتقعير والتحديب للسطح وكذا الزاوية على ما سيأتي
او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض
لا يكون الا باعتبار ما فيه من نوع الكمية وقد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التي
هي عبارة عن مجموع الشكل واللون واستشكل من وجوه الاول ان احد جزئيه
اعني الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة
حد اي نهاية بالجسم كما في الكرة المحيط بها سطح واحد او حدود اي نهايات كما في نصف
الدائرة والمثلث والمربع وغيرهما من الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر
لكن لا خفاء في ان الجزء الآخر اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة
بالكميات والجواب ان مبنى ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم
ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مختصة بالكم
على ما سبقت اليه الاشارة ولكن لا يظهر ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني
ان الكلام في الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض
لكان هناك اقسام لا تتناهى مع انهم لم يعدوها ولم يعدوها من انواعها والجواب
انهم لما وجدوا لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بالحسن والقبح
عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون او الضوء مع الاستقامة او الانحناء
او الزوجية او الفردية الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث
يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة في الوجود دون
التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان كون
العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية

والزاوية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء
مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة
مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا
اقرب الى جعلها نوعا على حدة قال وبعضهم الجمهور على ان الشكل من الكيفيات
بناء على انه الهيئة الحاصلة من احاطة الحد او الحدود بالجسم لا نفس السطح المخصوص لكون
من الكم على ما يتوهم من يفسره الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها ثم يفسر الدائرة بانه سطح
يحيط به خط في سطحه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية ويفسر
المثلث بانه سطح يحيط به ثلثة خطوط وهكذا فلا شك ان الشكل هنا بمعنى المشكل
واما حقيقة فانما يقسم الى التدوير والتثليث والتربيع وهي الهيئات الحاصلة للسطوح
المذكورة وليس تعلقها بالاعتبار عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة الجسم بعضها الى البعض
او الى الامور الخارجة لكون من قبيل الوضع على ما زعم ثابت بن قرة ومال اليه
الامام وذلك لان الحدود ليست اجزاء للجسم ولا للسطح فان قيل النسبة ما حقه هي هو
ولا شيء من الكيف كذلك اجيب بمنع الصغرى وانما هو لو كان المذكور في تعريفه حدا
حقيقيا له واعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية واجيب بان المراد
بالجسم ههنا هو التعليمي لانه بالذات هو محل الحدود السطحية كما ان السطح هو محل الحدود الخطية
وانما خص التعليمي بالذكر دون الخط والسطح لانه الذي يمكن تحققه بشرط لا شيء خلافهما
كام فالتحقيق ان الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم والحد والحدود على الاول
خطوط وعلى الثاني سطوح والكمية الموضوعة بالذات للشكل هو الحد والمحيط او السطح
او الجسم المحاط فيه نعم قال والزاوية من الكم يعني ذهب بعضهم الى ان الزاوية
من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات فنفسرها بسطح يحيط به خطان يلتقيان على نقطة
واحدة من غير ان يتحد الخطان وهذا مراد من قال انها سطح ينتهي الى نقطة ولا خفاء
في ان هذا صادق على غير موضع ما بين الخطين ايضا من الشكل وليس بزاوية فمراده
انها ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح به من قال انها المتحدب اي موضع الاتحداب
من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واجيب بانا لا نسلم ان قبولها القسمة
بالذات بل بواسطة موضوعها الذي هو السطح ولو سلم فعندنا ما ينفي كونها من الكم وهو انها
تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة في الكم
لا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة تنتهي بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة
او منفرجة وكل منها يبطل بالتضعيف مرة اما القائمة فلالتقاء الخطين على الاستقامة
بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلانتهائها الى ذلك لان تضعيف الكم عبارة
عن زيادة مثله عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو اقل منه فلا بد في تضعيف المنفرجة
من زيادة القدر الذي يكون اتصال الخطين عنده على الاستقامة فيبطل المنفرج بالضرورة

المحيطين ح

وحدوث الحادة في الحالة الاولى لا ينافي ذلك واعترض لا شك ان الزاوية جنس
وهي للمثلثة فاذا لم يكن العارض من الكم لم يكن الا فرادان منه والمحققون على انها
من الكيفيات المختصة بالكميات فلذا فسروها بانها الهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين في
السطح الملتقيين على نقطة وما يقع في عبارات المهندسين من كونها سطحا
وقابلا للتجزي والمساواة والمفاوتة بالذات فمبني على انهم يريدون بالزاوية
ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فيقولون المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع
وما ذكروا فلدس من ان الزاوية تماس الخطين بمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما
هذا هو الزاوية المسطحة واما المجسمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او اكثر
الحاصلة عند ذلك قال القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية اي التي هي جنس
الاستعدادية لانها مفتقرة باستعداد تام شديد على ان ينفعل اي تهيؤ لقبول اثر ما
بسهولة او سرعة ويسمى تهيؤ طبيعي كالمراضة واللين ويسمى اللاقوة او على ان لا
ولا ينفعل اي تهيؤ للمقاومة وبطؤ الانفعال كالمصحاحية والصلابة فذلك هو الكيفية
التي بها صار الجسم لا يقبل المرض ويتأدى عن الانفعال ويسمى القوة فاذا حاولنا ذكر
ام يشتمل القسمين وتخصيصها قلت كيفية بها يترجح القابل في احد جانبي قبوله ولا
ومبنى ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة في هذا النوع
من الكيفيات والجمهور على انها داخلة فيه فاسم المشترك بين الاقسام الثلثة هو انها استعداد
جسماني كامل نحو امر من خارج او مبدا جسماني به يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه
مترجح به واستدل على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة في هذا النوع بوجهين
الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بتلك الصناعة والقوة على تلك الافعال
وهما من الكيفيات النفسانية ويتصل به الاعضاء وكونها بخلقتها الطبيعية بحيث يعسر
عطفها ونقلها وذلك عائد الى القوة على المقاومة واللا انفعال فلا يحقق قسم بالث
الثاني ان الحار لها قوة شديدة على الاحراق فلو كان داخلا في هذا الجنس دخولها
في الجنس المسمى بالانفعاليات اعني الراسخ من الكيفيات المحسوسة لزم تقومها بجنسين
ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبني على ان الكيفيات المحسوسة المسماة
بالانفعاليات والانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة
بالكميات والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها
على شيء مما يصدق عليه الاخر والا فلا يمتنع ان يكون القدر من حيث اختصاصها
بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحار من حيث كونها مدركة باللمس من المحسوسات
وكل منهما من حيث كونها قوة فاعلة بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكر
ان اللون والاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات
قال الفصل الثالث في الاين وهو النسبة الى المكان اعني كون الشيء

القوة ح

بالحس ح

شديدة ح

في الحيز وللقوم في تحقيق مباحثه طريقان احدهما للمتكلمين والاخر للفلاسفة وللقدماء من المتكلمين
شعب وتفاريع قليلة الجدوى لا نطول الكتاب بذكرها بل نقتصر على ما يهمنا فنقول المتكلمون
يعبرون عن الاين اعني حصول الجوهر في الحيز بالكون ويعترفون بوجوده وان انكروا وجود
ساير الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون
بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث
دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان
وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك
الحيز فالسكون فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان
واورد ان الحيز في السكون قد لا يكون محققا بل مقدرا كما في ان الكل الذي لا يتحرك قطعا
فلا يحصل في حيز ثان وكذا اوله للحصول في الحركة اذ ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع
الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم يكن
الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلت انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز
الاول نفس الحصول في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز
الثاني من حيث انه مضاف اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج
وحركة منه ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة
في القرب والبعد حتى ينتهي غاية القرب الى المجاورة التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسة
ايضا على ما رواه الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة
من ان المماسة غير المجاورة بل هي امر يتبعها ويحدث عقيبها وظاهر عبارة المواقف يشعر
بان المجاورة افتراق حيث قال الافتراق يختلف فيه قرب وبعد متفاوت ومجاورة
قال وهذه تواحد قد يتوهم ان اجتماع الجوهرين عرض قائم بهما فيلزم قيام العرض الواحد
بمحلين فنفي ذلك بان لكل من الجوهرين اجتماعا يقوم به مغايرا بالتشخص للاجتماع القائم بالاخر
قال واما الحصول لا اخفاء في ان قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر
آخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او في حيز آخر ليس بحاصر لجواز ان لا يكون
مسبوقا بحصول اصلا فلهذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الكون لا ينحصر في الاربعة كما فرضنا
ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة
ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق واجاب القاضي وابو هاشم بانه سكون لكونه مماثلا
للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير شرط فيه
والى هذا يؤول ما قال الاستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بالحصول الاخر في ذلك
الحيز وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر بل الطريق ان يقال ان كان مسبوقا بحصوله
في حيز آخر فحركة والا فسكون ويرد عليه الكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق

بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا فالاولى ان يقال
انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا
اول في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث
ويخرج الاكوان المتلاحقة في الان جاز الملاحظة اعني الاكوان التي هي اجزاء الحركة
فلا يكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون ان يكون
عبارة عن مجرد الحصول في الحيز من غير اعتبار قيد يتميز عن اجزاء الحركة اللهم الا ان يبنى
ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني مماثل للكون الثاني فيه وهو سكون اتفاقا
فكذا الاول ويكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثاني في الحيز الاول
فكذا في الحيز الثاني فالتزم القاضي ذلك وذهب الى ان الكون الاول في الحيز الثاني وهو الدخول
فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها حصول في حيز وليس كل سكون
حركة كالكون الثاني فان قيل الحركة ضد السكون فكيف يكون نفسه او جزءا منه اجيب
بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة
الى الحيز والسكون فيه فلا تغاير فضلا عن التضاد ولانها عبارة عن الكون الاول فيه
وهو مماثل الكون الثاني الذي هو سكون بالاتفاق واعترض الآمدي بمنع تماثل الحصولين
واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانا لا نسلم انه
اخص صفاتهما النفسية كيف والحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا لكونه خروجا
من الحيز الاول فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل
فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الحصول
الاول دون الثاني قلنا فكذا عدم الاتصال بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون
فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزام لمن يقول بتماثل الحصولين
وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر في المواقف انه اذا اعتبر في الحركة
عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز لا المسبوقية بالحصول في حيز آخر بطل قولهم ان الحركة مجموع
سكنات فان اراد ان السكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون جزءا للحركة فلا يكون
عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط من باب ايهام العكس لان معنى قولهم هي مجموع سكنات
ان كل جزء لها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزءا لها وان اراد ان مجرد
الحصول الاول في الحيز الاول يكون حركة مع انه ليس بمجموع سكنات فله وجه فان قيل
هذا وارد على التعريف الاخر ايضا وهو ان يعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر
لان الحصول في هذا الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالحصول في حيز آخر او بعدم المسبوقية بالحصول
في ذلك الحيز او لم يقيد بشيء اصلا وهو واحد لا مجموع قلنا مرادهم ان الحركة مجموع الحصولين
في الحيزين على ما يفصح عنه قولهم انها مجموع سكنات لان الحصول في الحيز الثاني المقيد بالحصول
في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة وهذا الاخير لا يتم الا على تقدير ان يشترط في الحركة

الحصول في حيز سابق وتوجه اعتراض الآمدي بأنه لو تماثل الحصول الأول والثاني في حيز
واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني من الحركة كالأول قال والتحقيق يقتضي في طريق
الفلاسفة أنه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث يكون
حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد بها الأمر الموهوم الممتد من المبدأ
إلى المنتهى فالمتكلمون بالنظر إلى الأول قالوا إنها حصول الجوهر بعد الحصول في حيز آخر
وبالنظر إلى الثاني إنها حصولات متعاقبة في أحياز متلاصقة وسمي باعتبار إضافته إلى الحيز السابق
خروجا وإلى اللاحق دخولا ثم منهم من سمى مثل هذا الحصول سكونا من غير أن يعتبر في مسماه
اللبث والحصول بعد الحصول في حيز واحد فكانت الحركة بالمعنى الأول سكونا وبالمعنى الثاني
مجموع سكنات وكان الحصول الأول في آن الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون
بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم يكن الحركة ولا الحصول في آن الحدوث سكونا
ثم ظاهر العبارة أن السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في حيز واحد لكن الأقرب
أن المراد أنه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول الجوهر بعد الحصول في حيز آخر على أنها
مجموع الحصولين قال ثم لا يخفى أن إطلاق الأنواع على الأكوان الأربعة مجاز
لأن حقيقة الكون أعني الحصول في الحيز واحدة والأمور المميزة جنسيات وعوارض
تختلف باختلاف الإضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا توجب تعدد
الأشخاص فإن الكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة إلى جوهر وافتراقا بالنسبة إلى آخر
وحركة أو سكونا من جهة كونه مسبوقا بالحصول في حيز آخر أو في ذلك الحيز بل حركة وسكونا
إذا لم يشترط في السكون اللبث فإن قيل كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كافة
وأشياعه قد أطلقوا القول بتضاد الأكوان الأربعة قلنا مرادهم بالأكوان
المتمايزة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل لأنهم احتجوا
على ذلك بأن الكون إن أوجب تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان متضادان كالحصول
الأول والثاني في حيز واحد لأن كلا منهما يسد مسد الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وإن أوجب
كل منهما تخصيصه بحيز آخر فمتضادان ضرورة امتناع اجتماع الجوهر في آن واحد في حيزين
فإن قيل أليس للجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه أكوان
ستة هي مماساته لها فإن أمكن منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لأكثر من جوهر تفاديا عن لزوم
التجزي فقد كابر مقتضى العقل بل الحس فإن ما يلتصق بالجسم من الجواهر عند من يقول بها يتصور
بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الأكوان لا يجعلون المماسة منها بل أمرا اعتباريا
قال المبحث الثاني اختلفوا في كل منها أنها حركة أو سكون الأول
حال الأجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل محاذاته بسبب حركة المحيط
به من الأجسام كالحجر المستقر على الأرض في الماء الجاري وكالطير الواقف في الجو عند هبوب
الرياح والحق أن الأول حركة والثاني سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الأول

بأنه لو كان ساكنا مع حركة ما في الأجزاء لزم الانفكاك أي انفصال بعض الأجزاء عن البعض
وبأن الأجزاء الباطنة والأجزاء الظاهرة سواء في الحيز فيكون الباطنة
المنتقلة وقد انتقل منه إلى آخر وعلى الثاني بأنه لو كان متحركا لزم التحرك في حالة واحدة
إلى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركة الأجسام المحيطة به بأن يتحرك البعض
عليه آخذا من يمينه إلى يساره والبعض بالعكس والكل ضعيف أما الأول
فبأن الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي هو الأجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مفارقة
الحيز وأجيب بأن حيز الكل حيزه وقد فارقه وفي الثاني بأنه حصل في حيز هو ما يحيط به
من الجواهر بعد الحصول في حيز آخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبأنه قد تبدلت عليه
محاذاته وهو يستلزم الحركة أو ملزومها وأجيب بأن حيزه البعد المفطور وهو
بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني إنما يكون حركة لو كان بزواله عن الأول
دون العكس وبأن تبدل المحاذيات إنما يستلزم الحركة إذا كان من جهة المتحيز
بأن يزول عن محاذاة إلى محاذاة فظهر أن الخلاف في الأول عائد إلى الخلاف
في حيز الجزء الباطن أنه حيز الكل أعني البعد المشغول به أو أجزاء المحيط به أم حالة
خاصة من البعد أو الأجزاء المحيطة وفي الثاني إلى الخلاف في أن الحيز هو البعد المفطور
الذي لا يفارقه المستقر مع تحرك الأجسام المحيطة به وتبدل المحاذيات أو الأجسام المحيطة
على ما يناسب قول الفلاسفة من أنه السطح الباطن من الحاوي وعلى هذا التقدير
هل يتوقف حصول الحركة على أن يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيز البتة
أم يحصل بأن يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الأول يمتنع حركة الجسم في حالة واحدة
إلى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يمتنع كما إذا تحرك بعض الأجسام المحيطة يمنة والبعض
يسرة على ما يلتزمه الأستاذ أبو إسحاق وإن شنع غيره التشنيع عليه حقا فإن العقل
جازم بأن ذلك ليس بحركة وأن حركة الجسم في حالة واحدة لا تكون إلى جهتين وما ذكر
في المواقف من أن هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لأن ما ذكره الأستاذ وغيره
في بيان الحيز أو الحركة أنه هذا أو ذاك ليس اصطلاحا منهم على أن يجعل اسما لذلك
وإلا لما كان لجعله من المسائل العلمية والاستدلال عليه بالأدلة العقلية
معنى بل كشفا للماهية التي وضع لفظ الحيز أو الحركة وما يرادفه من جميع اللغات بإزائها
وإثبات ذاتياتها بعد تصورها لا بالطبيعة حتى يحكم بأن هذا حيز وذاك حيز آخر وأن هذا
متحرك وذاك ساكن قال الطريق الثاني للفلاسفة والمبحث الأول منه غني عن الشرح
وأما الثاني فبيانه أن بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة إلى الفعل
على التدريج أو يسيرا يسيرا أو دفعة وبنى ذلك على أن معنى هذه الألفاظ واضح
عند العقل من غير احتياج إلى تصور الزمان المفتقر إلى تصور الحركة ونظر بعضهم إلى أن معنى
التدريج أن لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة أن يكون في آن وهو طرف الزمان

وقالوا الآن والزمان إنما يشتبهان في الوجود لا في التصور

وهو مقدار الحركة فيكون التوقف دوريا فتفسيرها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث
هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول ما لم يكن حاصلا ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول
للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاول عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان
وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان
التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول والوصول
كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التأدي
الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه وان يبقى
من ذلك التوجه ما دام موجودا شيء بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة متعلقة
بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون المتأدى اليه حاصلا بالفعل فيكون الحركة
بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التأدي الى المقصود الذي هو الحصول
في المكان المطلوب فيكون كمالا اول لما هو بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لا من جهة انه بالفعل
ولا من جهة اخرى فان الحركة يكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة
التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن الكمالات
التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد
لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل ثم اعترض اولا بان ماهية الحركة
وان لم يكن بديهية واضحة عند العقل لكن لا خفاء في ان ما ذكر في هذا التعريف ليس باوضح
منها بل اخفى وثانيا بانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يكون
كمالا اول وثان وأجيب بان هذا ليس تعريفا للحركة بقصد تمييزها عما عداها او تحصيل
صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيين للمعنى المسمى بالحركة انه كيف هو وغير انه
فلا يضره كون تصوره اخفى من تصور ماهية الحركة ولا كون الكمال الاول في بعض
اقسام الحركة اعني المستديرة بمجرد الفرض وبالاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك
لان كل نقطة تفرض في الجسم المتحرك على الاستدارة فبالنسبة اليها من حيث طلبها توجه
فيكون كمالا اول ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا قال
وحاصل هذا المعنى يشير الى ان ما ذكر بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة فان لفظة
الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث
لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير منقسمة اي يوجد للمتحرك ما دام متحركا بالجميع
مسافة مع مسافة وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في حيز آخر وحقيقته كون في الوسط
تنقسم الى اكوان بحسب الفرض والتوهم وتسمى نفس واحد متصل على عكس المسافة والزمان
فبما تفرض من حدود المسافة فيلزم تركبها من اجزاء لا تتجزى وثانيهما الامر المتصل
المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان لان المتحرك
ما دام لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت

بل في الاذهان لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه
فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول ثم ارتسمت قبل زوالها عن الخيال
صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال وحينئذ يشعر الذهن
بالصورتين معا على انهما شيء واحد واما بالمعنى الاول فموجود في الخارج ضرورة يشهد به الحس
فان قيل الحكم بالوجود في الخارج اما ان يكون على الماضي من الحركة او على الآتي او على
الحاضر والكل باطل اما الماضي والآتي فظ واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء
الذي لا يتجزى لانطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام اجيب بانا لا نسلم
انه لا وجود للماضي والآتي غاية الامر انه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا
وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والآتي ما يحصل له الوجود
قال المبحث الثالث الحركة يتعلق بستة امور ما منه الحركة وهو المبدأ والثاني
ما اليه الحركة وهو المنتهى والثالث ما فيه الحركة وهو المقولة اي الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك
من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع الى صنف آخر والرابع ما به الحركة اي سببها
الفاعلي وهو المحرك والخامس ما له الحركة اي سببها المادي وهو المتحرك والسادس
الزمان الذي تقع فيه الحركة وهذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان
لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع لكونها موضوعا للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها
واقعة فيه معدودة به اما المبدأ والمنتهى فلكل منهما ذات وعارض اعني وصف كونه
مبدأ ومنتهى والعارضان قد يعتبران بالقياس الى الحركة وهو ظاهر ويتضايفان اذ المبدأ
مبدأ لذي المبدأ وبالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما بالقياس الى الآخر فيتضادان
اذ لا خفاء في تقابلهما وليس من قبيل الشيء مبدأ يعقل له منتهى ولا بالعكس وليس احدهما
عدما للآخر فلم يبق الا التضاد والموضوعان متضادان باعتبار هذا العارض سواء
كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة اذ لكل نقطة تفرض من مسافتها فهي مبدأ
ومنتهى باعتبارين وبحسب آنين او متغايرين متضادين بالذات كما في الحركة من البياض
الى السواد وكما في الحركة من غاية الذبول الى غاية السمن او باعتبار عارض آخر كما في الحركة
من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون احدهما غاية البعد عن الفلك والآخر غاية
القرب منه او غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى
قال واما المقولة اي ما ينسب اليه الحركة من المقولات العشر اعني الجنس العالي الذي
يتغير الموضوع بالتدريج من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع منه الى صنف
آخر واقتصر الامام على النقل من صنف من المقولة الى صنف آخر اي سواء كانا من نوع
او من نوع واحد والحركة الوضعية مما صرح به الفارابي وان كان في كلام ابن سينا ما يوهم
انه منفرد بالاطلاع عليها وبالجملة فالذي يفهمها ان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه
وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عنه اما بحركة فقط كما في الفلك الاعظم

واما حاويه ونحوه كما في غيره فيتبدل نسبته الى كل سطح منها بنسبة وهو الوضع ولا نعني
بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير ان يتبدل المكان
فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء قلنا لو سلم
ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما مر غير مرة
على ان ما ذكرتم لا يتم في الفلك الاعظم عند من لم يثبت له المكان بناء على ان المكان
هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له فان قيل الثابت بالدليل هو حركات الاكر
والمشاهد من حركة الكرة على نفسها ليس الا تبدل نسبة الاجزاء المفروضة واذا لم يكن
ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما لثبوته للكل فلم يثبت ان للفلك والكرة حركة وتبدل وضع قلنا
هو ضروري فانه لا معنى لوضع الكل الا نسبة اجزائه بعضها الى البعض والى الامور
الخارجة ولا معنى لحركة في الوضع الا تبدل ذلك على التدريج هذا ولكن نقول الحاصل
الى ان الحركة الابنية للاجزاء الوضعية حركة وضعية بالاضافة الى الكل قال الكم
الحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما النمو والذبول وثانيهما التخلخل والتكاثف
وتعالج بيان ذلك ان الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة او من
الزيادة
الى النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة تزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه
وهو التخلخل كانبساط الهواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون بنقصان
جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بدونه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة
عند النفخ فيها ويتمسكون في امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى
والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق
من الاسباب المعدة فيجوز ان تنتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس
وهو التكاثف وانما بنوا ذلك على الهيولى لانها عندهم محض قابل تتوارد عليه الصور
والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا
متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يخص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه وبهذا
يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يتأتى على رأي من يجعل المقدار
زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته
الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين
في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر ما لم يمنع مانع واتصال الجزء بمقدار
الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لابد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع
ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة
على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان اتصال الجسم عن مقداره يكون له حد
... لجاز ان يكون للصغر حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل
مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف

عنه ص

وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال
الجزء الى مقدار الكل محل نظر وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا جمد نقص مقداره
وهو تكاثف والجمد اذا ذاب عظم مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا مصت
خرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء واذا نفخت فيها دخلها هواء كثير
فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعني اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة
قال وقد يقال يعني ثم قد يقال التخلخل لانتفاش اي تباعد اجزاء الجسم بحيث يداخلها
جسم غريب كالهواء والتكاثف لاندماج اي تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها
من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى نسبة الاجزاء بعضها الى البعض
ثم لا يخفى ان هذا انما يقال بالنظر الى الاجزاء وحركاتها واما بالنسبة الى الكل فحركة
في الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا او في الوضع بحسب الداخل حيث يتبدل نسبة
الاجزاء بعضها مع البعض كما للفلك بحسب الخارج حيث يتبدل نسبتها الى الامور
الخارجة فان قيل فعلى ما ذكر لم ينحصر الحركة في الكم في الاعتبارات الاربع قلنا الكلام
في عدم الانحصار وفي ان قولنا الانتقال من النقصان الى الزيادة يكون بورود ...
يلتبس على الطلاق والى هذا اشير قولنا وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة
لا على تناسب طبيعي وهو الورم او على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن
فانه وان كان ازديادا طبيعيا بانضياف مادة الغذاء الى المغتذي كالنمو لكنه
لا يكون في الطول على تلك النسبة ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصد
الطبع بخلاف النمو ومقابل السمن هو الهزال فيكون انتقاصا طبيعيا وقد يقال له
الذبول ايضا وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره فاذا احدثت
الزيادة منافذ في الاصل ودخلت فيها واشتبهت بطبيعة الاصل واندفعت
اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذلك هو النمو وذواته
بسبب انفصال تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم تنفذ الغذاء
على تفرق الاجزاء الاصلية والتصقت فيها بل انضم انضماما من غير ان يحرك الاعضاء الاصلية
الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة في الكم فذلك هو السمن وانتقاصه
الهزال فالمخصوص باسم النمو والذبول حركة الاعضاء الاصلية قال والاستحالة
يعني من المقولات التي تقع فيها الحركة الكيف وتسمى استحالة وذلك كما يقال العنب
من الحامض الى السواد واستحال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج
وانكر بعضهم ذلك فمنهم من زعم ان في الماء مثلا اجزاء نارية كامنة يبرز بالاسباب
الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم
ان بعض الاجزاء يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل كما ترى بل واما ...
ربما يلحق الحكم بالضرورة وبانه على ما فصل في المطولات ادناها ان جبلا من كبريت

لكن لا في جميع الاقطار ص

يشتعل بقدر يسير من النار فلو كان ذلك بظهور اجزاء النارية الكامنة لكان اكثرتها
اولى بان تشعلها ونحن نجدها او الواردة لكانت بقدر الوارد وان واردة
الماء الشديد السخونة لو كانت ما تعلق ببعض اجزائه نارا من غير استحالة الهواء فيه فتلك
النار صاعدة بطبعها او انطفت ببرد الماء ورطوبته فلم نحس بها على انك
ستعرف في بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء وح
يصعد بطبعه الى النار **قال** والحق قد سبقت اشارة الى ان الحركة الوضعية عارضة
لا الحركة الاينية فهيهنا نريد نفي الحركة في الكم او الكيف مع التنبيه على منشاء توهمهما
وذلك ان اجزاء الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى ازيد او انقص
ومن كيفية الى كيفية اخرى تضادها او لا او تماثلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل تلك
الازمنة وحدود كل منها فيتوهم ان ذلك حركة اذ لا نعقل من الحركة الا التغير على التدريج
لكن لا حركة عند التحقيق لان معنى التدريج المعتبر في الحركة ان لا يكون دفعة لا بحسب الاجزاء
ولا بحسب الاجزاء والانتقال هيهنا انما هو دفعات يتوهم من اجتماعها التدريج لان ما بين
المبدا والمنتهى من مراتب الكميات او الكيفيات متمايزة بالفعل ينتقل الجسم من كل
منها الى اخر دفعة كما في صيرورة الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع انه يتفاوت على ان مجموع
ذلك ليس حركة من الارض الى النار لظهور تفاصيل المراتب والازمنة وحدودها
ويدل على نفي الحركة في الامور المتمايزة بالفعل سواء كانت كميات او كيفيات
او جواهر ان الوسط بين المبدا والمنتهى ان كان واحدا فقط انه لا حركة وان كان
كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع او بالعدد اما ان يكون غير متناهية
وهو خروج ضرورة كونها محصورة بين حاصرين واما ان يكون متناهية وهو يستلزم تركب
الحركة من امور لا تقبل القسمة اذ لو انقسمت الى امور متغايرة ننقل الكلام الى كل واحد منها
وهلم جرا فيكون ما فرض متناهيا غير متناه هف وتركبها كذلك باطل لا انقسام يط
لاستلزامه وجود الجزء الذي لا يتجزى وكون البطوء لتخلل السكنات اما الاول فلانطباق
الحركة على ما فيه الحركة واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزءا فالبطيء ان تحرك مثله او اقل يلزم
تساويهما او اكثر لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون له
فيما بين اجزاء الحركة سكنات وقد تحقق بطلان اللازم الثاني وهذا بخلاف الحركة الاينية
فان الوسط الذي بين المبدا والمنتهى اعني امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب
الفرض انقسامات غير متناهية فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الاحاد
المتناهية قابلة لانقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام قلنا هذا غير معقول
لان التعدد وان الانتقال الى كل من تلك الاحاد دفعي والحاصل ان امتناع تركب الحركة
مما لا ينقسم يقتضي ان يكون امتداد الموهوم منطبقا على امر قابل لانقسامات غير متناهية
على ما هو شان الكم المتصل سواء كان عارضا لجسم واحد كما في الحركة في المسافة او الاجسام

يختلفه كما في الحركة من الارض الى السماء لا على كم منفصل متناهي الاحاد سواء كان
موضوعه جوهرا او كما متصلا او كيفا او غير ذلك وبهذا يندفع ما يتوهم من انه لو جازت
الحركة في الماء فلكونها موضوعة لما يقبل الانقسام لا الى نهاية في الكم القابل لذلك
بحسب ذاته اولى **قال** ولا سبيل للحركة في المقولة يعني لا دليل على ثبوت الحركة
في الجوهر والمتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل بل ربما يقام الدليل على نفيها
اما الجوهر فلانه يعرض ثبوت الكون والفساد بتوارد الصور على المادة الواحدة فالانتقال
الى كل منها دفعي لان الجوهر لا يقبل الاشتداد فلا يكون حدوثه على التدريج وذلك
لانه لو قبل الاشتداد فاما ان يبقى في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال
فلا يكون التغير فيه بل في لوازمه او لا يبقى فيكون ذلك انتقالا لا اشتدادا وهذا
منقوض بالحركة في الكيف وقد يحتج بان المتحرك لا بد ان يكون موجودا والمادة
وحدها غير موجودة لما سيجيء من امتناع وجودها بدون الصورة وتحقيقه ان الحركة في الصورة
انما يكون بتعاقب الصور على المادة بحيث لا يبقى صورة زمانا ما وعدم الصورة
يوجب عدم المادة لكونها مقومة للمادة بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل
وجوابه ما سيجيء من ان تقوم المادة انما هو بصورة ما لا بصورة معينة انما يوجب
عدمها لو لم يستعقب حدوث صورة اخرى واما ما قيل ان تعاقب الجواهر اعني الاجسام
بصورها لا يقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن وتغيراتها
وكمياتها وايونها واوضاعها يقع في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد
سواء اعتبار المحل الواحد الثابت بالقياس الى حال فيه غير قار يتبدل نوعه او شخصه
ما يوجد منه في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا
بين ما يوجد في الآنين المحيطين به ويحدث جميعها على ذلك المحل المقوم دونها من حيث هو
متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ
من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل
لا الحال المتجدد المنصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل
دون كل واحدة من تلك الاحوال واما الحال الذي يتبدل هوية المحل المقوم بتبدله
وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع توقفها على شيء واحد
مقوم يكون هو هو في الحالين فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقيق ويرد عليه ما يرد
مع انا لا نم تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية
للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما المتى فقد ذكر في النجاة
انه لا بد للحركة من متى فلو وقعت حركة في المتى لكان للمتى متى وهو باطل وذكر في الشفاء
ان الانتقال فيه دفعي لان الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة مع انه
يشبه ان يكون حاله كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال

والا كان للزمان زمان ورد بجواز كون
متى للزمان لذاته لا لزمان آخر
كالقبلية والبعدية
م

الاول في كم او كيف ويكون الزمان لازما لذلك التغير فهو مسببه فيه التبدل كما ان الاحكام
طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان المتبوع قابلا للاشتداد والتنقص فكذا الحال
اذ لو بقيت غير متغيرة عند تغير متبوعها لزم استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان
متى نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة لموضوعها في التبدل والاستمرار
وكذا الملك لانها مقولة نسبية ولذلك لانها تعضد دعوه ثم قال واما ان يفعل وان ينفعل
فاثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه واما ان يفعل فلان الشيء اذا انتقل من التبرد
الى التسخن مثلا فان كان التبرد باقيا لزم اجتماع الضدين اعني البرودة والسخونة
في زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد التسخن بعد وقوف التبرد وبينهما زمان سكون
لا محالة فليس هناك انتقال من التبرد الى التسخن على الاستمرار وما يقال من ان الشيء قد ينسلخ
عن انضافه بالفعل يسيرا يسيرا الا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة
نفسه فذلك عائد الى ان فتور القوة او انفساخ الهيئة او كلاهما لا انه يكون يسيرا
يسيرا وبعد ذلك يحصل تشديد الفاعلية فما يتوهم من التغير التدريجي في ان يفعل
انما هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم في ان ينفعل بها على كيفية فيما يتم به ينفعال كما قال
وهذا ما قال في المواقف الحق انه لا يقع الحركة اما في الفعل اذا كانت او طبيعة وفي الاثار
واما في القابل وانه في القابل يلفظ اما دون او يشبهها على ما ذكرنا قال فيسلم ما ذكر
في الاضافة من عدم استقلالها لكونها من لواحق النسبة كما في الجمع على ما اشار اليه
الامام ولا حاجة الى ما ذكروا من التطويل والتفصيل فليس معنى عدم الاضافة
مجرد كونها نسبية والا انتقض بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لموضوعها
في الاحكام ولهذا قال ابن سينا بعد اثبات التضاد في الاين والمتى والوضع وان يفعل
وان ينفعل ان التضاد لا يعرض الاضافة لان الاضافة طابع غير مستقل بانفسها
فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اول درجة المعروض ان يكون مستقلا بذلك الموضوعية
واما كون الاين وهذا الابد كالجار اللابد ففيه ان الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة
بل تابعة لموضوعها وجب ان يكون في هذا الحكم ايضا تابعة وليست مستقلة فيه قال
واما المتوكل غني عن الشرح قال واما الحركة فيراد بها ما هو اعم الى الاقسام الثلاثة
واما مطلق الحركة فينقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان كانت الحركة
لا تخرج عن الاقسام الثلاثة ولهذا قسمنا الحركة ان كانت بقاعلها حجم فهو عرضية والا فان
كان موجودا في غير الجسم المتحرك فقسرية وان كان موجودا فيه فان كان من شانه
الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية والمراد بكون الحركة في المتحرك اعم من ان يكون
جزءا منه او متعلقا به التعلق المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس الفلكية
بافلاكها فيتبع ذلك ... والانسان وسيره والفلك استدارة فان قيل
فعلى راي من يجعل المحركات كلها مستندة الى الله ابتداء فهل يتاتى هذا التقسيم يكون

وصل ۶

استقلال ح

الحركات كلها قسرية قلنا بل يتاتى بان يراد بالحركة ما جرت العادة بخلق الحركة معه كالنفس
عنه وصفهم بعض الحركات بكونها اختيارية قال حركة النفس ارادية قد اشكل الامر
في بعض الحركات انها من اي قسم من الاقسام الثلاثة لا سيما النبض فقد كثر اختلاف
الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فانها او وضعية او كمية وكل
من الفريقين تمسكات مذكورة في المطولات سيما شروح الكليات ونحن نقتصر على ما ذكر
ما هو اقرب واصوب فنقول اما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال
بعض المتاخرين من الحكماء انها يتعلق بالارادة من حيث نوع كل نفس في زمان
يمكن المتنفس من ان يعدمه على ذلك الزمان وان يوخره فيه بحسب ارادته
لكنها لا يتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها وهو طبيعي من حيث الاحتياج
الى مطلق التنفس والارادي من حيث امكان تغير النفسات الجزئية عن اوقات بعضها
الخاصة ويكون وقوعها في تلك الاوقات على مجراها الطبيعي وهذا معنى ما قال صاحب القانون
ان حركة النفس ارادية يمكن ان يغير عن مجراها الطبيعي والاعراض فانه لا ارادة للنائم
فيلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بارادته
او لا يتذكر شعوره ولذلك قد يحك الاعضاء بسبب الملالة من بعض الاوضاع
ويحكها عند الحاجة الى الحك ولا يشعر بذلك واما حركة النمو فقط انها طبيعية او طبيعي
النامي بعض الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء وتعقيف معاني الاجزاء
وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر
من خارج بل بما في القلب من القوة الحيوانية وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل
بل وضعية وقيل كمية قال فان قيل الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون
الا صاعدة او هابطة على ما صرحوا به قلنا ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعة
النباتية او الحيوانية فقد يفعل حركة الى جهات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين
من شانها للروح احدث حركة منها من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط
الى المركز وهو الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف
ومنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز
بل دفع الهواء المفسد للمزاج والاحتياج الى هذين الامرين متعاقب فيحصل فيتعاقب
الاثار المتضادة عن القوة الواحدة قال ومنهم من يعني ... بعضهم عن الاشكال
المذكور بمنع انحصار الحركة بالذات في الاقسام الثلاثة وجعل طريق القسمة ان الحركة
اما ذاتية او عارضة والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة
ان كانت بالارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كحركة الهابط الحجر
النازل من الهواء والمركبة ان لم يكن من خواص الحيوان فنباتية كالنمو وان كانت
فاما ان يكون تابعة للارادة وهي الارادية كالمشي او لا وهي التسخيرية كالنبض والعاطس

قد ۶

ان كان المتحرك بجزء من المتحرك او مكانا له بالطبع عرضته والا فقسرية قال ثم الحركة
يعني ان الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية وان كانت على نهج واحد بمعنى كونها
الى الحيز الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض
وهبوطه اذا وقع فوق الهواء فان ذلك ان العلة للحركة الطبيعية ليست هي الطبيعة المشتركة
بين الاجسام والا لزم دوام الحركة وعمومها للاجسام وايجادها الحركات الطبيعية
ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة وليست هي الطبيعة المخصصة بذلك الجسم والا لزم
دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة الخاصة بشرط مقارنة امر غير طبيعي هو زوال حالة ملائمة
فيتحرك الجسم بطبعه طلبا لتلك الحالة الملائمة ويقف بطبعه عند الوصول اليها ثم لا خفاء
في ان الاحوال الملائمة لطبائع الاجسام تختلف بحسب اختلاف الطبائع مثلا الحالة الملائمة
للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار وللنار ان تكون فوقها وتحت الاوج
وعلى هذا القياس فمن ههنا تختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لم تجد الحركة
عن الحالة الغير الملائمة كما شاع او لو ان الجهة التي اليها الحركة ظاهرة ولا خفاء في ان معنى طلب
الحالة الملائمة ههنا التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل التوقف كان في الفاعل
الارادية كما ان معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة
الارادية كما يتوهم من ظاهر معناهما اللغوي الموقوف على الشعور والادراك ثم لما كان
زوال تلك الحالة الملائمة لحصول الماء في حيزه مثلا قد يكون بخروجه قسرا الى فوق فيتوجه
عند زوال القاسر الى تحت وقد يكون بالعكس فبالعكس جاز في الحركة الطبيعية لجسم واحد
ان تختلف جهتها فانه يكون الى فوق وتارة الى تحت قال المبحث الرابع اختلاف
الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون
بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف بالانقسام فيشير في هذا المبحث
الى بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها
وهي ما فيه وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي تختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة
الباقية بمنزلة العرضي لا تختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا تختلف بنوعها ايضا
بنوا على ذلك انه اذا اتحد المبداء والمنتهى وما فيه الحركة اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف
المتحرك او المحرك او الزمان لان تنوع الموضوعات او الاسباب لا توجب تنوع العوارض
والمسببات لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعات مختلفة الماهية كالانسان والفرس
وحصوله بمؤثرات مختلفة كالنار والشمس وبهذا يظهر ان لا اثر لاختلاف بالقسر
والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف
نوعا واما انه لا يمكن ان يتصور فيها اختلاف بالماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها
بصفة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف العارض لا يوجب اختلاف الموضوع
ضعيف لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي حل الزمان عارضا لها

فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبداء والمنتهى اختلفت الحركة وان كان ما
فيه واحدا كما في الاين فان الحركة الصاعدة مع الهابطة وكما في الكيف فان الحركة
من السواد الى البياض على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود مع الحركة من السواد
الى البياض على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد
المبداء والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة وعليها على الانحناء وكالحركة
من البياض الى السواد على طريق الاخذ في التصفر ثم في التحمر ثم السواد معها على طريق
الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر في المواقف من انه لا بد من وحدة
ما فيه وما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالتسخن والتسود ثم على ما فيه
لان هذا انما يصلح للتمثيل دون التعليل وكانه اراد انه تختلف النوع عند اختلاف
ما فيه كما تختلف عند اختلافه في الامور الثلثة مثل التسخن والتسود او كالحركة
كالتسخن والتبرد فتحقق الى التسود واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة
الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير
امس وحركته من هذا الموضع غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة
غير حركته منها الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق
الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدة
الشخصية تستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان
وما فيه لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامها وحدة المسافة
ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا تكون الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون
عند امتناع حركتين والا فيجوز ان يتعلق بزمان معين من اين الى اين ومن وضع
الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيف الى كيف بل وقع اتحاد الجنس ايضا بحيث
على الاطلاق في جواز النمو والتخلخل والتسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة
المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا تكثر فيها بالفعل اصلا
قد تقع بمؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة مثلا في الحركة وحركة الماء في الارادة
بتلاحق الشربان ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان ما اثر كل انما يكون
في امراض هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض والتجزي لا تقدح في وحدتها
على الاتصال لانه بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار
نسبتها الى الحدود فانه لا يبطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم في حركة الفلك مع انقسامها
انقسامات بحسب الشروق والغروب والمسامتات قال فصل ان اريد بالحركة معنى
القطع اعني الامر الممتد الموهوم فلا وجود لها في الخارج او بمعنى الكون في الوسط
اعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك امر شخصي مغاير للواقع
بذاك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واقعة لمحركين فلتسا الظ سوله ول ومعنى كونه

وبما انه بصفة الامتداد والانقسام لا يوجد الا في الوهم والا فابعاضها المتوهمة
موجودة في الخارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار
كالخط مثلا وهذا المجموع الوهمي قد يتحد بالشخص مع تعدد الحركة كالخط الواحد يتعدد بعض
اجزائه بالفعل وبعضها بالقوة لكن ميل الامام الرازي الى الثاني وهو حق القول
فيه بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود في الخارج مستمر باستمرار الزمان
ويصير واحدا بالشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت للمسافة
حدود معينة فعند وصول المتحرك اليها يوجد لذلك الحصول في الوسط ان جاز حصوله
في ذلك الوسط وصيرورته حصوله في ذلك الوسط امر زائد على ذاته التشخصية وما فيه
عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر واما بزوال عارض من عوارضها وليس الحصول
في الوسط امرا كليا يكون له كثرة عددية لان ذلك انما يكون لو كان في المسافة كثرة عددية
حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك وليس كذلك لانها متصلة واحدة
لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لا يكون الا واحدا
بالشخص وان امكن فرض له اجزاء كالخط الواحد وذلك لان المعتبر في الكل الكائن
فرض الابعاد لا الاجزاء وهو غير ممكن هيهنا قال هذا ما عندي في هذا الموضع المشكل
العسير وانت خبير بما في طي كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع
والزمان وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتيج الى اعتبار وحدة ما منه
وما اليه ايضا قلت لان المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة منع الامور التشخص وفي وحدتها
النوعية وحدتها بالنوع وان وحدة ما فيه بالشخص يستلزم وحدة ما منه وما اليه
ووحدته بالنوع لا يستلزم وحدتهما بالنوع كما في التسخن مع الذبول والتسخن مع التبرد
والتسود مع التبيض وكذلك قيل هيهنا بحث وهو ان تنوع الحركة وما فيه
وما منه وما اليه ظاهر في الكم والكيف والوضع فان المقادير العارضة لبدن الانسان
من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان العنب واوضاع الفلك
واما في الاين فيشكل لانهم يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين
من الارض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما منه وما اليه دون ما فيه والحركة
من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى بينهما على الانحناء مختلفتين بالنوع لاختلاف
ما فيه دون ما منه وما اليه في الحركة على الاستقامة يمنة ويسرة فرسخا او اكثر متفقة
بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الامور الثلثة فلم يعتبروا في هذا الانقسام والاختلاف
بحال طبايع الاجسام المحيط بالمتحرك بل بحال الاينيون انفسها وظاهر ان كون الاين الذي
للحجر في اسفل الهواء مخالفا بالنوع للاين الذي في اعلاه وكون الاينيون التي في الاوساط
متفقة بالنوع تحكم اذ لا تفاوت الا بالقرب من المركز او المحيط وهو امر عارض ولو سلم
مجموع المعروض والعارض وجعل نوعا فمثله ثابت في الاوساط غاية انه لا يكون

على سلك المقادير من الكم والبعد وكذا الكلام في الاينيون التي تترتب على استقامة
المسافة او انحنائها والتي تترتب على الاستقامة يمنة ويسرة فان الاطلاق النوعي
والاتفاق فيهما مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة
التي هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم والمنحني نوعان من الكم و
كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا توصف هي
ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا حكم في ان المنطبق على الحركة لا تمر واحد
لا يوجد فيه الكثرة والانقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط فقد ذكر الامام ان الحركتين
وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدأ والمنتهى وهما متقابلان تقابل التضاد
وهذا القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار في كل
حركة من مبدأ الى منتهى مع الرجوع منه الى ذلك المبدأ الا ان يقال لما كان مبدأ
الصعود والهبوط ومنتهاهما متمايزين حقيقيين لا يتبدلان اصلا فلا يصير العلو
سفلا او بالعكس بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة
او بالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة قال واما وحدتها الجنسية ذكروا ان الوحدة
الجنسية للحركة انما تكون بوحدة ما فيه حتى اعني المقولة حتى ان الحركة في الكم مع الحركة
في الكيف والاين والوضع اجناس مختلفة والحركة في النمو والذبول والتخلخل والتكاثف
جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصرح الامام بان اتحاد ما هو المقولة الواحدة
انما هو الجنس العالي ثم يتنازل على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس
عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة في الالوان
وعلى هذا القياس ولا خفاء في ان هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لماهيته بل تكون
مقولة الحركة على الانواع بالاشتراك اللفظي فلا يتحقق مطلقة اصلا او بالتشكيك
فيكون المطلق عرضا لازما فلا يكون ذاتيا والا لبطل تمثيلهم في الوحدة كيف
والتغير التدريجي الذي هو حاصل قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة
مفهوم واحد يشمل الكل واما الثاني اعني التشكيك فقد ذهب اليه الكثيرون تمسكا بان الحركة
كمال اي وجود لشيء من شأنه ذلك والوجود مقول بالتشكيك وقد يقال ان الكبرى
طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم الوجود لا ما صدق هو عليه من الافراد
ومنعه آخرون لانه لا يتصور كون بعض افراد الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها
حركة بل لو امكن ففي الاتصاف بالوجود كما يعقل بكون بعض افرادها متقدما على البعض
في الوجود لا في العدد فيكون التشكيك عائدا الى الوجود فان قيل على تقدير
التواطؤ لا يثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا كالماشي قلنا هذا احتمال بعيد
غير معتمد اما البعد فلانه لا يعقل من الحركة في الكيف مثلا الا التغير على التدريج من كيفية
الى كيفية واما عدم الاعتماد فلان القول بان الوحدة الجنسية تتوقف على وحدة

ما فيه انما يتم اذا ثبت عدم حصة مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت الحصة وقد يقال لو كانت
الحركة جنسا لاقسامها لزاد ت المقولات على العشرة لانها لا محالة تكون جنسا عاليا
بل ربما يكون نوع المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا عالية وقد اجيب
بالمنع لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل على ما سبق مع وقوعها في المقولات
الاربع بالمعنى الذي ذكرنا وانما يلزم ما ذكر لو كان الحركة انواعا في الكم من الكم
وفي الكيف من الكيف وفي الاين من الاين وفي الوضع من الوضع فانه يمتنع ح
كون مطلق الحركة مندرجا تحت شيء من المقولات العشر لامتناع تداخلها نعم لو اريد
ان الوحدة الجنسية لما يصدق عليه انه بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة الجنسية
لماهية الحركة لكان وجها ولا ينافيه كون مطلق الحركة جنسا عاليا واما تضادها فلانه قد جاء
في ان اختلاف احوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك
لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع تماثل
الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد
الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من الساخن الى السواد وبالعكس
او من غاية نموه الى ذبوله وبالعكس او من انتصابه الى انتكاسه وبالعكس ولا لتضاد
المحرك لتماثلها مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية
والطبيعة المتضادتين وتضادها مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا او هبوطا
بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف في ماهيته فضلا عن التضاد
ولو فرض فتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولتضاد ما فيه لان الصعود
والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطرفين
بمعنى ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات
كما في الحركة من السواد الى الساخن وبالعكس ومن غاية النمو الذي هي طبيعة الجسم الى غاية
الذبول وبالعكس ومن الانتصاب الى الانتكاس وبالعكس وما يقال انه لا تضاد
في الحركة الوضعية مخصوص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة
مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما من التضاد بعارض كون احدهما في غاية القرب
من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد ذكروا
ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق
به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد عليه مراد بهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه
لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان لخصوصية بحيث يوجب صدق حد الضدين
على المعروض او على ما يتعلق به فلا اشتباه وههنا قد صدق في تضاد الطرفين حد
الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما
في ان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف وهذا الخلاف

الحركة المستقيمة من نقطة المسافة الى نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لا بطريق الصعود
والهبوط فانهما نوع واحد وكذا في المستقيمة والمنحنية او المنحنيتين وان كانت
احديهما قوسا والاخرى محدبة فانهما ليسا على غاية الخلاف لان بين كل نقطتين
قسيا غير متناهية والقطر اشد الخلاف فما يشد مخالفة ولا يجوز ان يعتبر مطلق الانحناء
لانه لا يوجد في الخارج الا في ضمن معين وكل معين يوجد ما هو اشد مخالفة منه وههنا
مواضع بحث الاول ان القوس التي تماس محدب الفلك المحيط في غاية الخلاف للحركة
عليها ينبغي ان يكون ضد الحركة المستقيمة لصدق الحد جميع شرائط الا ان الصاعدة
والهابطة المستقيمتين اعني الضدين لا يكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض
الى النار والهبوط منها اليه لظهور ان الصعود الى الفلك اشد مخالفة لذلك
الهبوط الى مركز الارض اشد مخالفة لذلك الصعود لكن الكلام ظاهر كلامهم هو
ان المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما فما حصل الصعود والهبوط
من المركز والمحيط الى جزء من الهواء مثلا لا يكونان متضادين لاتحاد المنتهى وكذا
الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح ابن سينا بانه
لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما تنتهيان
الى نهاية واحدة ولا يظهر لهذا سبب سوى ما ذكرنا مع انهما ليس على غاية
التباعد لان البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء
عن المركز وهبوطه عن المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الا بين الصعود
من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز لا فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه
ههنا في التضاد من غاية التباعد وكون ضد الواحد واحدا وبهم مصرحون بان حركتي
الحجر علوا او سفلا بالقسر والطبع متضادتان والجواب ان تضاد الحركة لتضاد
ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اولا وحركة بل من حيث التوجه فيعتبر
حال الجهة وجهتا العلو والسفل متميزتان بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان
لعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه كلاف سائر الجهات الرابع انهم
قد اعتبروا في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدئية والمنتهائية
وذكروا ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض
للطرفين كونهما مبدأ وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف
تضاد الحركات فان قيل موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما
لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا معنى الكلام ان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين
كانت الصاعدة والهابطة مبدأيهما متضادين لكونهما مبدأ ومنتهى للصاعدة
وكذا منتهياهما لكونهما مبدأ ومنتهى للهابطة فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة
مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المتدين الحاكاة اذ اخركر

جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول الحمل بحيث يكون تمام الحركتين
على الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ويتحقق البداية
والنهاية بالفعل فلا يندفع بما قيل ان الحركة على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف
التوالي لان كلا منهما يفعل مثل ما يفعل الاخرى لكن في النصفين على التبادل
مثلا المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مارة بالاسد والسنبلة
والميزان والعقرب والقوس والمنحدر من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي
يكون مارة بالجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والصعود بالعكس فقد فعل كل منهما
ما فعله الاخرى لكن في النصفين قلت لو سلم خلاف ما ادعاه وغاية الخلاف
التزام التضاد وهم انما نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحى
وما ذكرت من الحركتين بين الحمل والميزان حركة اينية على الاستدارة كحركة النمل
على الرحى قال واما انقسامها فانه حاصل بحسب انطباقها على الحركة والزمان وما يقع
فيه التغير من المقادير والكيفيات والاين والاوضاع فعند انقسام احد الامور
الثلاثة ينقسم الاخران ضرورة وانما المبدأ والمنتهى فهي الحركة تتصل وتوالي
قد ينقسم وقد لا ينقسم وقد يرى انه قد يتوهم البعض منه على الحركة وقد لا يتوهم
وقد يرى بعده بل يكون بعضها لا يرى بالجملة فالكلام فيه طويل لا المسح
من حيث انه محل الحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال لكن ينبغي ان يكون انقسامه
بانقسامه ظاهرا لكنه خفي من جهة الخفاء في ان التعامل لانقسام من الحركة بل هو حال
في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم وقد اختص ذلك في الحركة انه قيل
فان اجزاء المتحرك لا تفارق امكنتها بالكلية بل تشبه ان تكون الاجزاء الباطنة
لا تفارق امكنتها اصلا نعم لو فرض للاجزاء انفصال كان للحركة انقسام شبيه
بالانقسام في الوهم لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى امتداده فانه
سبب انقسام الحركة بانقسام المتحرك فلا تشابه واما الانقسام الكمي الذي هو يتكثر
احد لها بالوهمي اي ما له من الاجزاء المفروضة بحيث يحصل اسم النصف والثلث
والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان قال المبحث الخامس
لابد للحركة من زمان ومن امتداد يقع في الاين او المقادير او الكيفيات او الاوضاع
ولا باس بتسميته مسافة وان كان اسم باطلاق لما في الاين وهما اعني الزمان
والمسافة يفضلان القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان فقد يقطع تلك المسافة
في زمان اقل او يقطع في ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة الحركة على حالها فلا محالة
يكون ذلك بصفة في الحركة تشتد فيقطع المسافة الاطول وتسمى سرعة وتضعف
فيقطع المسافة الاقصر وتسمى بطوءا ولا يعتمد على التغير عنهما الا بما يلزمهما من قطع المسافة
الاطول في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان اقل وقطع المسافة الاقصر في زمان

مساو او المسافة المساوية في زمان اكثر ويختلفان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة
سريعة بالنسبة الى ما يقطع مسافتها في زمان اكثر او يقطع في زمانها مسافة اطول
وبطيئة بالنسبة الى عكس ذلك قال وسبب البطء يعني ان المعاوقة التي تكون
من نفس المتحرك كثقل الجسم يصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق
والارادية كما في صعود الانسان الجبل لا الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا
لامر ومانعا عنه والمعاوقة التي تكون من الخارج كغلظ قوام ما يتحرك فيه يصلح سببا
لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان
فيه وقد يكون السبب لبطء مجموع الامرين كما في رمي الحجر وتحرك الانسان في الماء
في سبيل صعود الانسان الجبل لكن عند الفلاسفة من جهة انها تصير سببا لضعف الميل
الذي هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة انه يكثر تخلل
السكنات التي لاجل الحركة عن سوابقها ويختلف بالسرعة والبطء بحسب قلتها وكثرتها
والفلاسفة نفوا ذلك بوجوه الاول انه لو كان البطء لتخلل السكنات لامتنع فيه عدم
وكيف مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة التي في المسافة
الاقصر تكون ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق
انه قد لا يتحرك الا عند تحرك الاول ولا يصدق انه كلما تحرك الاول تحرك الاول وهو بالعكس
على ما هو معنى اللزوم لكن اللازم باطل لتحقق اللزوم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة
كحركة الشمس مع ما يحصل من حركة ظلال الاشخاص وانما قلنا يحصل لان الظل عرض لا حركة
له بل انما يطرأ عليه الضوء الاول اعني الضوء الحاصل من مقابلة جرم الشمس فيرى كانه
يتحرك الى الاشخاص او نزول الضوء الاول فيحدث الظل شيئا فشيئا فيرى كانه يتحرك
الى الازدياد وكحركة طوقي الرحى اعني الدائرة العظيمة والصغيرة وكحركتي الشعبتين
الخارجة والمتوسطة من البرجار ذي الشعب الثلث عند رسمهما الدائرتين العظيمة
والصغيرة واجيب بانا لا نم لزوم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو
عادي لجواز ان يتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع الصور على انه
لا يلزم انفكاك الرحى والبرجار وهو ملزوم الكل ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة
بشرائطها والموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة فلو وقع في اثناء ذلك سكون لزم
تخلف المعلول عن تمام العلة وهو محال واجيب بان المؤثر في الحركات بل جميع الممكنات
قدرة الفاعل المختار فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون في اخر مع كون المتحرك
بحاله غاية الامر ان جميع الحركات يكون قسرية بمعنى كونها بالجاه والقسر الثالث
انه لو كان البطء لتخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات التي نشاهد
في عالم العناصر كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك لاشتمالها
بسكنات هي اضعاف الحركات والا لم تظهر ووجه اللزوم ان تلك الحركات

لا يقطع في اليوم بليلة الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى الفلك الاعظم
الذي يتم في اليوم بليلة دورة مما ليس له قدر محسوس وبالجملة ففي غاية الصغر فتلك
الحركات في غاية البطوء فلزم ان يتخلل حركة الفرس مثلا سكنات عدد زيادة حركة
الفلك الاعظم على حركاته وتكون الحركات مغمورة لا يحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا
على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف
آلاف ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدميا عندهم لكن لا خفاء في ان الجسم
قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا ويتميز فالحس بين الحالين و ح الجواب بان تخلل السكنات
بين الحركات وامتزاجها بها ليس بحسب تميز فالحس بين اجزائهما بل صارتا بمنزلة
شيء واحد الا ان الحركات لكونها وجودية تظهر على الحس فلا تبهر السكنات وتغلبها
وان كانت السكنات في غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا ولا يخفى على المنصف قوة الاول
وضعف الجواب قال ثم كل من السرعة والبطوء قابل للشدة والضعف لا خفاء
في ذلك لكن هل ينتهيان الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة
لا حظ لها من السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء
بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تفصيل والاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا تكون
بدون زمان ومسافة اي ما تقع فيه من احدى المقولات الاربع وكل منهما ينقسم
لا الى نهاية فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان
بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن هل الانتهاء
الى الاول بحسب امكانها لو لم ينتهيا الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد
فلم يتصور الشدة والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه ظ وقد يتمسك
بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للتقسيم
بحسب الوهم و ح يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة
وهو ايضا ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك
المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم
لما كانت الابعاد متناهية يقطع اطول مسافة في اقصر زمان ربما يخلو عن البطوء وانما يكون
حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة الى ما في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع
ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان قال المبحث السادس ذهب بعض
الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء
كانت الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر ولا خفاء
في ان حصول الزاوية انما يكون على تقدير الانعطاف دون الرجوع لان الخط
الواحد يمتنع ان يحدث فيه زاوية فمعنى انه لا اتصال لحدوث الزوايا والانعطاف ليست على ما ينبغي
وقد فسرت بانه لا اتصال للحركات الاينية التي تفعل بعطفها بعض زوايا الرجوع

ولا التي تفعل بعطفها بعض زوايا الانعطاف والعمدة في احتجاج الفلاسفة ان الحركة الموصلة
الى النهاية آنيّ اذ لو كان زمانيا ففي نصف ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول
فلا يكون في كل ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون المفروض زمان
الوصول وكذا الرجوع اعني ابتداؤه الذي قد يعبر عنه باللاوصول واللاتماس
والمباينة والمفارقة قبله بما قيل ان كلا من ذلك حركة وفي زمانه لانه
ثم الآنان متغايران ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنين
فيكون الاتصال الزماني الذي هو مقدار الحركة متالفا من الآنات وهو
منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلزم الجزء الذي لا يتجزى واذا كان
بينهما زمان ولا حركة فيه تعين السكون ولما كان منع ضرورة تغاير الآنين
ظاهرا بناء على جواز ان يقع الوصول واللاوصول اعني بداية حركة الرجوع
وبدايته في آن واحد هو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة
الواحدة تكون بداية خط ونهاية خط آخر وليس هذا من اجتماع النقيضين
اعني الوصول واللاوصول في شيء لان معناه ان يصدق على الشيء انه واصل
وليس بواصل لا ان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو له وصول
كما يحصل للجسم الحركة والسكون الذي هو له حركة قرر بعضهم منع الحكم بوجه آخر
وهو ان الحركة انما تصدر عن علة موجودة باعتبار كونها مزيلة للسكون من حد او
مقربة له الى حد آخر مثلا وهي العلة للوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار الايصال
ميلا فيكون موجودا في آن الوصول اذ ليس الميل من الامور التي توجد بعد الآن
كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة عن ذلك الحد لا يحدث الا بعد حدوث ميل ثان
في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن واحد
ولاستحالة تتالي الآنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون
عديم الحركة وهو معنى السكون ورد عليه بعد تسليم نفي الطفرة وثبوت كون الميل
علة موجبة للوصول لا معدة تلزم تغايره بان الآن عندكم طرف للزمان بمنزلة
النقطة للخط فلا يتحقق له في الخارج ما لم ينقطع الزمان وانما هو موهوم بحسب
ما يفرض للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول او الرجوع وان اريد
به زمان لا ينقسم الا بمجرد الوهم فلا نم تغاير آني الميلين لجواز ان يقعا في آن
واحد بحسب ما لا يمكن الانقسام الوهمي ولو سلم فلا نم استحالة تتالي الآنين بهذا
المعنى وانما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء اعني ما لا ينقسم بالوهم ايضا ولا خفاء
في ضعف المنع الاول وفي انهم يعنون بالآن ما لا ينقسم اصلا حيث يعللون
استحالة تتالي الآنات باستلزامه وجود الجزء وكانهم يجعلون انقسام الزمان
الى الماضي والمستقبل كافيا في تحقق الآن اعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي

وبواسطة المستقيم يكون على كثير من الاشياء ما نهاية له زمانيه فان قيل ما بال
يحقق الآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنات يستلزمه قلنا لانه على تقدير
التتالي يكون الآن منطبقا على الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة فتتالي
من الآنات بزيادة واحد واحد ولذلك يحصل طرف من الزمان هو جزء
قائم بغير حال فيه حلول السريان وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء
وكان الخط ما لفا من النقاط يستلزمه وقد يقال لو صحت الحجة المذكورة لزم تتالي
الآنات او تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام معصورة
او كان المتحرك لا يماس المسافة الا بنقطة نقطة على التوالي كما اذا دحرجنا
كرة على سطح مستوى او ركبناها على دولاب دائر فوق مستو فان الحجة تقول
الى كل نقطة يقال بان الله الوصول عنه فيحتاج الى ان الاجسام المتحركة ههنا سواء
كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة بحيث يتوهم فيه تحقق للنقطة والآن تحلل
ما اذا انقطعت الحركة فيحصل لها نهاية فانه لا بد من ذلك في المتحرك ايضا لانطباقها
عليها وفيه نظر لا يخفى قال وزعم الجبائي يعني انه يثبت السكون بين
الحركة الصاعدة والهابطة متمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب ان اعتماده
المجتلب اعني الميل القسري يغلب اعتماده اللازم اعني الميل الطبيعي ثم لا يزال
يضعف بمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا
والانتقال من الغالبية الى المغلوبية لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يجب
السكون اذ تحرك اما قسرا او طبعا وكل منهما ترجيح بلا مرجح والجواب انه لا يلزم
لزوم التعادل فلكن في آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع
يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى وان سمي عدم الحركة في الآن سكونا
كان معنى الكلام ان الحركة الاولى ينقطع وينعدم فيحدث بعدها حركة اخرى
وهذا مما لا يتصور فيه نزاع قال احتج المانع اي القائل بعدم لزوم سكون
بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لزم انتهاء الصاعدة القسرية الى زمان سكون
لزم بقاؤه من غير تعقب هبوط لانه لا سبب لضعف القاسر الا مصادمة المخروق
وهي منتفية عند السكون والجواب بالمنع بل الطبيعة تتدرج الى القوة والقاسر
الى الضعف بحسب الذات ولهذا يكون حركة الحجر النازل عند القرب من الارض
اشد وما ذكره ابن سينا من انه لولا مصادمة الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل
الحجر المرمي الى سطح الفلك فحز المنع الثاني انه لو لزم لكان اما سكونا طبعيا وهو ظاهر
البطلان واما قسريا والقسر عدم القاسر اي السكون والجواب بان تعادل الطبيعي
قاسرا الى السكون الى ان يغلب الطبيعة وفي كلام ابن سينا ان القوة القاسرة تبقى مسكنة
للجسم في بعض الاحياز والى احد هذين المعنيين نظر ما قال الامام ان هذا السكون

المختلف ح

التضاد ح

لما كان ضروري الحصول لم يستدع علة كسائر اللوازم الثالث انه لو لزم
بضرورة تعادل الموجبين او استحالة تتالي الآنين امتنع كونه في زمان لان كل
زمان يفرض فاقل منه كاف في دفع تلك الضرورة والجواب بانه يقع في زمان
لا يقبل الانقسام الا بحسب الوهم لانه الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدار السكون
وبعضه لا الرابع انه يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الخردلة الصاعدة
والجواب بان الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فسكونه يكون قبل ملاقاة الجبل
فان قيل قد يشاهد ان الملاقاة كانت حالة الصعود دون الرجوع كما في السهم
الصاعد بل كما في حركة الدالي فوق فانه يعلم قطعا ان الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة
قلنا لو سلم فوقوف الجبل مستبعد لا مستحيل قال المبحث السابع قد يكون الجسم
وكان الى جهة واحدة كالمتحرك في السفينة الى الصوب الذي تحركت اليه السفينة
فيبعد عن المبدأ بقدر الحركتين او الى جهتين متقابلتين كالمتحرك في السفينة الى خلاف
جهتها فان لم يكن له قدر الحركتين فضل على له يرى الشخص ساكنا في المبدأ
وان كان فاما لحركة السفينة فيرى بطيئا او لحركة الشخص فيرى راجعا وعلى هذا
يبتني سرعة الكوكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه او الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك
شمالا في سفينة تجري شرقا فيبعد الى جهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات
مختلفة كحركة الشخص شرقا في سفينة يدفع شمالا في ماء يجري غربا وحركة الريح
جنوبا فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب مقتضيات الحركات قال المبحث
الثامن السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به
حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى اشياء ذوات اوضاع بان يكون مستقرا في مكان
واحد واما في البقية الباقية فيعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير
وذلك بان يقف في الكم من غير نمو وذبول او تخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير
اشتداد او ضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر ثم هو بهذا المعنى
امر وجودي مضاد للحركة وقد يراد به عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل
العدم والملكة وقد يقيد عما من شانه ليخرج عدم حركة العوارض والمفارقات
والاجسام في آن ابتداء الحركة او انتهائها بل في كل آن وكذا الاجسام التي يمتنع
خروجها عن احيازها ككليات الافلاك والعناصر قال الامام الرازي ره
ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام التي لا تماسها ما يحيط بها
اكثر من آن واحد كالجسم الواقف في الماء السائل فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل
اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن لعدم استقراره في مكان
واحد زمانا وفيه نظر قال ثم انه يقابل الحركة لا اختلاف في تقابل الحركة والسكون
وانما الخلاف في انه اذا اعتبرت الحركة في المسافة فالمقابل لها السكون في المبدأ

او المنتهى او كليهما واذا اعتبر السكون في المكان فالمقابل له الحركة منه او اليه او كليهما
والى هو الاخر لصدق هذا التقابل نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرأ
على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون في المبدأ وكذا
في جانب الحركة فان ما يطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون هو الحركة
اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله وان الحركة
تتأدى الى السكون في المنتهى والشيء لا يتأدى الى مقابله فمردود بمنع صغرى الاول
وكبرى الثاني فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والحركة تنتهي الى عدمها وهو مقابل لها
قطعا واما احتجاج ابن سينا بان السكون ليس عدم اينية وكم اتفقت والا لكان
المتحرك في مكان ساكنا من حيث عدم حركته في مكان آخر بل هو عدم الحركة في المكان
الذي يتأتى فيه الحركة والحركة في مكان بعينه مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه
لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة في مكان ما بمعنى عموم السلب اي لا حركة
في شيء من الامكنة فيقابل الحركة في مكان ما ويضاد السكون لمضادة ما فيه اذ لا عبرة
بتضاد الساكن والمسكن والزمان على ما مر ولا تعلق للسكون بما منه وما اليه
قال ويكون اي السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه
معلقا في الهواء واراديا كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا يفتقر الى مقارنة
امر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خلي وطبعه
لم يكن له بد من موضع معين لا يطلب مفارقته ولا يتصور في السكون تركيب
وانما يعرض البساطة والتركيب للحركة كما مر في البحث السابع فان قيل سكون الانسان
على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد
في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واثر الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلا
من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان علة
الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع
علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت فقط انها ليست من التركيب في شيء
وانما هو اشتداد قال **الفصل السادس** في الاضافة التي هي احد اجناس
الاعراض هي النسبة المتكررة اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة
بالقياس الى الاولى ومنهم من يسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن موضوعها
مضافا مشهوريا وما وقع في المواقف من ان بعض العوارض ايضا يسمى مضافا مشهوريا
فخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى انه شيء له الاضافة على ما هو
قانون اللغة والحكماء تكلموا في هذا الباب اولا في المضاف المشهوري لان الاطلاع
في بادي النظر على المركبات اسهل وفسروا المضاف على تعميم الحقيقي والمشهوري بما يكون
ماهيته معقولة بالقياس الى الغير واردفوا بالتزام ان تكون ماهيته معقولة بالقياس

الى الاول وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى تعقل ماهيته بالقياس
الى الغير ان تعقلها لا يتم الا بتعقله حتى ان تعقل المضافين معا لا يتقدم احدهما على الآخر
فيخرج ما يكون تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شيء آخر كالملزومات البينة اللوازم على انه
انما يتم ورود ذلك ان لو كان تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات وما ذكر في المواقف
من انه ليس معنى قولهم تعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم
البينة كذلك محمول على حذف المضاف اي ملزومات اللوازم او على ان ذلك اشارة
الى الغير يعني ان اللوازم البينة من قبيل الغير الذي يلزم من تعقل الملزوم تعقله وان لم يكن
الملزوم مضافا قال وهذا اي ما ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو وجوب الانعكاس في
اي الحكم باضافة كل من المضافين الى الآخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب
ابو الابن يقال الابن ابن الاب واما اذا لم يعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل
الاب اب انسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب فلا يقال انسان اب وطريق معرفة
الانعكاس ان يثبت اوصاف الطرفين فما كان بحيث اذا وضعته ورفعت غيره
ثبتت الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم يثبت الاضافة فهو الذي اليه الاضافة
مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفي سائر الصفات حتى الذات كان الا مضافا
اليه واذا رفعت البنوة مع اعتبار الباقي لم يتحقق الاضافة ثم الانعكاس قد لا يفتقر
الى اعتبار حرف النسبة كالعظم والصغر وقد يفتقر اما على سبيل التوافق في الجانبين كقولنا
العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على خلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم
والمعلوم معلوم للعالم قالوا وعدم الانعكاس انما هو حيث يكون للمضاف بما هو مضاف
لفظ موضوع وفيه نظر قال والنسبة يعني ان النسبة التي هي المضاف الحقيقي
قد يكون متوافقة في الجانبين كالاخوة وقد يكون متخالفة كالابوة والبنوة والاختلاف
قد يكون محدودا كما في الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزائد والناقص
والنسبة عن المضافين قد لا يفتقر الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل منهما لفظ موضوع
يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يفتقر
حيث تنتفي تلك الدلالة في المضاف اليه مثل جناح الطائر فيعبر عنه بذي الجناح او في المضاف
كعلم العالم فيعبر عنه بما للعالم وعرض له اضافة قد يفتقر الى حصول صفة في كل من الطرفين
كالعاشقية الى ادراك والمعشوقية الى الجمال او في احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف
المعلومية وقد لا يفتقر اصلا كما في المتيامن والمتياسر فان الاتصاف بذلك لا يكون
باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما قال ابن سينا يكاد يكون المضاف منحصرا في اقسام
المعادلة والتي بالزيادة فاما من الكم كما علمت واما في القوة مثل القاهر والغالب
والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه
ذلك والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكي

منه المعلوم والحس حاكي منه المحسوس على ان هذا له ضبط يوزنه ويحرره هذا عامة
وقد نقلها في المواقف هكذا لكن الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالمتقابلين والحاجب
والمانع وفي الفعل والانفعال كالقاطع والمنقطع والكاسر والمنكسر وفي المحاكاة كالعلم والحس وفي الاتحاد
كالمجاور والمشابه **قال** وتعرض اي الاضافة لكل موجود فالواجب كالاول
والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم
والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع
والانفعال كالاشد تسخنا **قال** وتحصلها بكون ما له الاضافة الى المعروض
يريد ان الاضافة ليس لها وجود منفرد بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء او تخصيصها
بخصوص هذا اللحوق وهذا معنى تنويع الاضافة وتحصلها فان المتشابه مثلا هو جوهر
في الكيفية وهي نوع من المضاف الحقيقي واما المجموع المركب من اللحوق والاضافة كالكيف
الموافق فانما هو شيء ذو اضافة لا اضافة ولهذا اتفقوا على ان المقولة هي الامر الذي
يعرض له التقيد واللحوق اعني المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا الى المجموع
المركب والا لما انحصرت المقولة بل كان كل شيء من العرض مقولة **قال** ويتكافؤ
الطرفان بمعنى ان الاضافة فاذا كانت احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الآخر
كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثلا الضعف العددي على الاطلاق بازاء النصف
العددي على الاطلاق والضعف الذي هو مبدأ العدد كالاربعة مثله بازاء
نصفه كالاثنين وكذا اذا كانت في احد الطرفين موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل
بحسب الزمن او بحسب الخارج كان في الطرف الآخر كذلك فان قيل المتقدم والمتأخر
متضايفان مع انهما لا يوجدان معا قلت التضايف انما هو بين مفهوميهما لا ذاتيهما
بل بين مفهومي التقدم والتأخر وهما معا في الذهن وانما الافتراق بين الذاتين
واذا تأملت في المضافين قد يوجد كل منهما بدون الآخر كالاب والابن وقد يوجد احدهما
بدون الآخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل بدون الآخر كالعلة مع معلولها
الخاص **قال** هذا يعني ان ما ذكروا ان كان مشعرا بان له صفة قد توجد في الخارج
لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة في الخارج تمسكا بوجوه الاول
انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة
لها حالة فيها فينتقل الكلام ويلزم التسلسل في الامور الموجودة الثاني انها لو كانت موجودة اي متصفة
بالوجود وانصافها بالوجود اضافة خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة
لزم الدور ولا حاجة الى ما يقال من انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات
في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصها وما لم يتصف بتلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة
موجودة لكن الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة
فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها

ويتكافؤ الطرفان

من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة
وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد يجاب عن الوجوه الثلاثة بان المحالات
المذكورة انما لزمت على تقدير ان يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودة
فيكون المستحيل هذا لا وجود بعض الاضافات وذلك لان امتناع الايجاب الكلي
انما يستلزم صدق السلب الجزئي الذي هو سلبا لكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كل الافراد
الاضافة طبيعة واحدة فلا تختلف افرادها في امتناع الوجود وامكانه لانا نقول
بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الانواع منها دون البعض وقد يستدل على وجود
الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو وسواء
وجد باعتبار العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا
والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوقنا كما في قولنا زيد اعمى وهو
لا يستدعي وجود الفوقية والعمى **قال** ثم المشهور غني عن الشرح ومبناه
على ما ذكروا من ان الاضافات لما كانت طبائع غير مستقلة بانفسها بل انما تعقل
كانت تابعة لها من الاحكام لكنه يلزم الاستدلال وما ذكر ايضا من ان التضاد
لا يعرض للاضافات اذا ارادوا بطريق الاستدلال بدليل انه قال كان الحار ضد
للبارد فكذا الاحر ضد للابرد اذ لو لم تكن الاضافة تابعة لموضوعها في هذا الحكم لكانت
مستقلة فيه لكن احتجاج بان تقابل التضاد غير تقابل التضايف فيجب ان يوجد من المتضادين
شيء ليس بمتضايف لكن وصف التضاد متضايف فلم يبق الا موضوع التضاد
فلزم ان يكون غير متضايف يدل على ان المتضايفين لا يتضادان لا بانفسهما ولا بالاستقلال
وحاصله انه لا يصدق على مثل الاحر والابرد حد الضدين اذ لا يعقل كل منهما
الا بالقياس الى الآخر لا يقال الشيء الذي لا يتضايف فيه هو موضوع الاحر والابرد
اعني الجسمين لانا نقول التضاد او التضايف انما يعتبر بما يقع على الموضوع كالحرارة
والبرودة والاحرية والابردية فيكون في موضوع وصف التضاد او التضايف
لا موضوعاتها من النار والماء وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منها بدون الآخر وبقي التضايف
قال وما مر اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافة في نوعيتها
تتبع لموضوعاتها وقولهم ان تنوع الموضوعات لا يوجب تنوع العوارض لكن لا يخفى
ما فيه من اخذ الموضوع في مواقعه الاول انه في الناطق بالانسان وتارة الصاهل
قال ومنها المتى كما ان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه كذلك
المتى هو النسبة الى الزمان الا انه قد يكون نوع الشيء فيه وقد يكون نوعه
في طرفه الذي هو الآن فان كثيرا ما يسأل عنه بمتى وقد يقع في الآن كالوصول
الى منتصف المسافة والوقوع في الزمان قد يكون بان يكون للشيء هوية اتصالية
منطبق على الزمان ولا يمكن ان يحصل الا فيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركة

وما يشبهها كالأصوات وقد يكون بمعنى أنه لا يوجد في ذلك الزمان آن إلا ويكون ذلك
الشيء حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على سبيل الآنات وينقسم الى ما يكون حاصلا
في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والى ما لا يكون حاصلا في ذلك كالتوسط
أعني كون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها قال ومنها الصريح يريد أن ما ذكره
من وقوع بعض الأشياء في الآن الذي هو طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط يدل
على أنه موجود له متى ووقوع الشيء فيما لا وجود له لكن لا خفاء في أنه لا تحقق لطرف الشيء
في الخارج إلا بعد انقطاعه وانقسامه بالفعل والزمان إنما ينقسم بالوهم والوضع
فقط وأيضا لو وجد الآن ولا شك أنه على أن بعضا دون البقاء وحدوث عدمه
لا يكون إلا في آن لزم تتالي الآنين وجوابه بأن عدمه يكون في جميع الزمان الذي
بعد الوجود ولكن لا على التدريج ليصير الآن زمانيا بل بمعنى أنه لا يوجد في ذلك الزمان
آن إلا وذلك العدم حاصل فيه على ما لا يندفع الإشكال لأن الكلام في حدوث العدم
وهو آني وكون هذا الآن مغايرا لآن الوجود ضروري قال ثم المتى كالأين
حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي
وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا أو شهر كذا إلى أن الحقيقي من المتى كون عدة الأشياء
بأن يتصف أشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الأين وسقوط قال ومنها الوضع
وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة أجزائه بعضها إلى بعض بحيث تتخالف الأجزاء
لأجلها بالقياس إلى الجهات في الموازاة والانحراف نسبة أجزائه إلى أشياء غير ذلك
الجسم خارجة عنه أو داخلة فيه كالقيام فإنه هيئة للإنسان بحسب انتصابه وهو نسبة
فيما بين أجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير بالانتكاس
وضعا آخر فالمحيط على الإطلاق يكون له الوضع بحسب الأمور الداخلة فقط والمحاط
على الإطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فله اعتباران وحصول الوضع للجسم قد يكون
بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الإنسان أو لا بالطبع
كالانتكاس ويجري فيه التضاد فإن القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع
واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ما هو الظاهر في كل من الانتصاب
والركوع قال ومنها له ويسمى الملك والجدة وتفسر بالنسبة الحاصلة للجسم إلى أمر
حاصر له أو لبعضه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة
إلى إهابها وعرضيا كنسبة الإنسان إلى قميصه وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشيء
إلى الشيء واختصاص له به من جهة استعماله إياه وتصرفه فيه ككون القوى للنفس
والفرس لزيد وقد قال ابن سينا أما أنا فلا أعرف هذه المقولة حق المعرفة ولا أجد لنا
له كم أو له كيف أو له مضاف كقولنا له ابن أو له جوهر حاصر لكله كالذي له ثوب أو لبعضه
كالذي له خاتم أو محصور فيه كالذي قولنا للدن شراب يقع عليها لفظة له إلا بالتواطؤ

لكن بالتشبيه والتشكيك وإن احتمل حتى يقال إن مقولة له تدل على نسبة الجسم
إلى شامل إياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل لم يكن لهذا المعنى من القدر
في عدد المقولات وإن كان التشكيك يزول قال ومنها أن يفعل وهو تأثير
الشيء في غيره على اتصال غير قار الذات كالحال التي للمسخن ما دام يسخن وأن ينفعل
وهو تأثر الشيء عن غيره كذلك كالحال التي للمتسخن ما دام يتسخن وأما الحال الحاصلة
للمتسخن عند الاستقرار أي انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للشجر وكالسواد
الحاصل للماء والاحتراق الحاصل للثوب والقعود أو القيام الحاصل للإنسان
فليس من هذا القبيل وإن كان قد يسمى أثرا أو انفعالا بل من الكم أو الكيف
أو الوضع أو غير ذلك وكذلك الحال الحاصلة للفاعل قبل التأثير وبعده كقوة النار
تسمى أثرا ويجري في كل من المقولتين التضاد فإن التسخين ضد التبريد والتسخن
ضد التبرد ويقبلان الشدة والضعف فإن تسخين النار أشد من تسخين الحجر الحار
والاسوداد الذي هو الحركة إلى السواد منه ما هو أقرب إلى الاسوداد
الذي هو الغاية في ذلك وأسرع وصولا إليه من اسوداد آخر وذهب الإمام
وجمع من المحققين إلى أن ثبوت هاتين المقولتين إنما هو في الذهن إذ لو وجدتا
في الخارج لافتقر كل منهما إلى مؤثر له بأثر آخر ضرورة امتناع كون التأثير بنفس
الأثر على تقدير كونهما من الأعيان الخارجية ولزم التسلسل المحال وترتب أمور
لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب أن ذلك إنما يلزم لو كان كل تأثير
وإيجاد حادثا له بداءة الذي له نسبة إلى زمان من قبل أن ينفعل في كل تأثير وحصول
حتى الرفع من قبل أن ينفعل وليس كذلك بل إذا كان الفاعل يغير المنفعل
من حال إلى حال على الاتصال والاستمرار كان حال الفاعل هو أن يفعل وحال المنفعل
أن ينفعل حتى فسر الفارابي أن يفعل بالتغيير والتحريك وأن ينفعل بالتغير والتحرك
وقال لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك وأنواع هذا الجنس
هي أنواع الحركة ففي الجوهر التكون والفساد وفي الكم النمو والاضمحلال وفي الكيف
الاستحالة وفي الأين النقلة وحقيقة أن ينفعل هو نسبة الجوهر من شيء إلى شيء وتغيره
من أمر إلى أمر ما دام سالكا بين الأمرين على الاتصال فالتكون كالابتداء والبيت
قليلا قليلا وشيئا فشيئا وجزءا جزءا على الاتصال إلى أن يحصل البيت وعلى هذا القياس
البواقي وأن يفعل هو تنقل الفاعل بالاتصال على النسبة التي له إلى شيء ما يحدث
في المنفعل حين ما ينفعل والمسخن حين ما يسخن له نسبة إلى شيء من الحرارة التي تحدث
فيما يسخن يتنقل من نسبة إلى شيء من الحرارة إلى نسبة إلى شيء آخر على الاتصال وأنواعه
على عدد أنواع أن ينفعل فإن كل تغير وحركة يقابله تغيير وتحريك كالتكوين للمتكون
والإفساد للفاسد وكذا أنواعه كالبناء للانبناء والهدم للانهدام

وعلى هذا فكسر التضاد فكما ان يتهدم مضادا لان يبنى وان يسخن لان يتبرد
كذلك ان يهدم مضادا لان يبنى وان يسخن لا يبرد وعلى هذا فكسر البواقي وقال
ابن سينا انما اوثر لفظ ان يفعل وان ينفعل على الانفعال والفعل لانهما
قد يقالان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية من قطع
او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظ ان يفعل وان ينفعل مخصوص
بذلك قال المقصد الرابع في الجواهر قد سبق توقف الجوهر على رأيي
المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة وتقسيم وما يتعلق بذلك ومقالتين
لمباحث الاجسام ومباحث المجردات اما تقسيمه فعلى رأي المتكلمين هو ان الجوهر
لما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم او لا وهو الجوهر
الفرد وعلى رأي المشائين من الحكماء هو انه اما عقل او نفس او جسم او هيولى
او صورة ولهم في بيان ذلك طرق مبناها على ما يرون من نفي الجوهر الفرد
ووجود العقل والنفس وتحقق جوهر من حال ومحل بما هيته الجسم ونحو ذلك من قدم الاجسام
والا فعلهما استكمالا لا يخفى الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا في جوهر
آخر فهي الصورة والا فان كان محلا له فهي الهيولى والا فان كان مركبا من الحال
والمحل فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فالنفس والا
فالعقل الطريق الثاني ان الجوهر ان كان مفارقا في ذاته بان يكون مستغنيا
عن مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا في فعله ايضا وهو العقل او لا وهو النفس
وان لم يكن مفارقا في ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالا فيه او محلا له
او مركبا منهما لان ما لا يكون كذلك كان مفارقا لا مقارنا الطريق الثالث
ان الجوهر لا يعاد البتة لجسم والا فان كان جزءا منه هو به بالفعل فصورة او بالقوة
فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ما قال في الشفاء
ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في قوام المركب
فاما دخول الخشب في وجود الكرسي فمادة او دخول شكل الكرسي فيه فصورة وان لم يكن
داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة وتصرف ما في الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل
فان قيل الجسم يكون مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة
كما سيجيء قلنا المراد ان وجود المركب بالنظر الى المادة نفسها ومن حيث انها مادة
لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل على ما قال في الشفاء ان المادة
هي ما لا يكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يصير
المركب بها هو بالفعل بحصولها حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان يستلزم
حصول المركب بالفعل البتة فان قيل لو اخرج قوام الجسم وادخلها المادة التي هي احد اقسام
الجوهر اعني الهيولى الاولى البسيطة انما هي الصورة الجسمية وكذا النوعية محلها الجسم نفسه

ان كان فاعلا له

المراد والجسم الحاصل ... [illegible]

وان كان يسمى من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصور النوعية
وان لم تكن داخلة في قوام الجسم المطلق فهي داخلة في انواعه من الفلكيات والعنصريات
وسيجيء ان محلها ايضا هو الهيولى وعند القدماء من الحكماء الجوهر ان كان
متحيزا فجسماني وهو الجسم له جزءان ولذلك ثبت وجود جوهر حال هو الصورة وآخر
محل هو الهيولى وانما الهيولى اسم للجسم من حيث هو قابل للاعراض المحصلة للانواع
المتنوعة والصورة اسم لذلك له عرض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو النفس
والعقل قال قد سبق ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه
وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيكون اعم من العرض
وان العرض لا يقوم بنفسه فلا يقوم غيره وان جاز كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص
الناعت فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية واما بين العرض والمحل
فعموم من وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض وتفارقهما حيث يكون المحل
جوهرا او يكون العرض حالا يقوم به شيء فان قيل استناد العرض الى المحل المقوم له
ضروري وهو معنى الموضوع فالعرض الذي يقوم به عرض يكون موضوعا
فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة قلنا استناده الى الموضوع يجوز ان يكون
بتوسط بين العرض والمحل الاول الذي يتصف به كاستناد السرعة الى الجسم
بتوسط الحركة فلا يلزم من لزوم استناده الى الموضوع ان يكون محله الاول موضوعا له
قال وقد يتوهم لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر
هو ما يقوم بنفسه لا بغيره كان استغناؤه عن الموضوع ظاهرا الا انه قد يتوهم
اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها لوجهين احدهما انها مفتقرة في الوجود
الى اشخاصها التي هي موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع وثانيهما انها صور
قائمة بالنفس لا قوام لها من حيث هي كليات بدونها ورد الاول بانه غلط من جهة اشتراك
لفظ الموضوع بين المحكوم عليه في القضية وبين المحل المقوم للحال والشخص انما يكون
موضوعا للكلي بالمعنى الاول دون الثاني ورد الثاني بان معنى كون التصور
جوهرا انها في ذاتها طبيعة اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع واما من حيث
حلولها في النفس الجزئية وقيامها بها فهي من قبيل الاعراض الجزئية كالعلم الجزئي
قال واما المقالة الاولى فلا خفاء ولا نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب
وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واضح عند العقل
من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وتكثر لوازمه كثر النزاع في تحقيق
ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه وادى ذلك الى اختلاف في بعض الاشياء
انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام
من غير تقييد بانه في الاقطار الثلاثة فلو فرضنا تألف جوهرين فردين كان الجسم

هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضي تمسكا بانه جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف
جسم وفاقا ومبنى الصغرى على امتناع قيام التاليف بالجزئين لامتناع قيام العرض
الواحد بمحلين بل لكل جزء تاليف قائم به وهو معنى المؤلف والجواب ان التاليف
معنى بين الشيئين يعتبر اسناده الى المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا
من الشيء والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشيء كما يقال في النحو الكلام هو المركب
الذي فيه الاسناد والمركب هو المركب الذي لم يشبه مبنى الاصل فالجسم هو المؤلف
بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثاني فلم يتكرر الوسط فان قيل المراد بالتاليف عرض
خاص مغاير لمعناه اللغوي المشعر بالانضمام المقتضي للتعدد وهو السبب
عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب منع الكبرى وجعل الآمدي النزاع
لفظيا عائدا الى ان لفظ الجسم بازاء اي معنى وضع وصاحب المواقف معنويا
عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التاليف
والاتصال والسبب لصعوبة الانفكاك على ما يراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس
الاجزاء المجتمعة فالقاضي يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين كما هو رأي المعتزلة
بل لكل جزء تاليف يقوم به فيكون جسما كما يجيء من ان الجزء بمنزلة المادة والتاليف
بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جمهور الاصحاب ايضا قائلون به وبعدم قيامه
بجزئين وان جعل النزاع بينه وبين المعتزلة يعني انهم قائلون بالتاليف دونه
فمعاده اكثر لان القاضي يقول بالتاليف وهم لا يقولون بجسمية الجوهرين
قال وعند المعتزلة المشهور منهم في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق
ولا نزاع لهم في ان هذا التعريف بحد بل رسم بالخاصة ومبنى كونها خاصة على انهم
لا يثبتون الجسم التعليمي الذي هو كم له الابعاد الثلثة لكون منه عرضا عاما شاملا له
فيحتاج الى ذكر الجوهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعي كالطائر الولود
للخفاش ولا يضره كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج
على انه يحتمل ان يراد بالطويل مثلا ما يكون الطول اي الامتداد المفروض اولا
عارضا له فلا يشمل الجسم التعليمي لان فيه الابعاد او ذاته واعترض بان الخاصة انما يصلح
للتعريف اذا كانت شاملة لازمة وهذا ليس كذلك اما الشمول فلانه لا خط بالفعل
في الكرة ولا سطح فيما يفرض من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع بدليل من خارج
بخلاف ما اذا فرض اربعة ليست بزوج فانها لزوجية من لوازم الماهية واما اللزوم
فلان الشمعة المعينة قد يجعل طولها تارة شبرا وعرضها اصابع وتارة ذراعا
وعرضها اصبعا فيزول فيهما من الابعاد مع بقاء الجسمية والجواب بعد تسليم ان انتفاء
الخط والسطح بالفعل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض والعمق بان المراد
قبول تلك الابعاد وامكانها ومن خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال

مقدار وحدوث آخر مما لا يثبت عند المتكلمين بل الجواهر الفردة هي التي تنتقل
من طول الى عرض ولو سلم فالمراد المطلق لا تلك الابعاد وهي لازمة وانما الزوال
للخصوصيات فان قيل على تقدير تسليم المقادير فالطويل خاصة للجسم وعلى تقدير
انتفائها فالجوهر الطويل فاي حاجة الى ذكر العريض والعميق قلنا انما يصح ذكر
لو كان كل منقسم جسما حتى المؤلف من جزئين وهم لا يقولون بذلك بل عند النظام
اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائي اقلها ثمانية بان يوضع اربعة فيحصل
مربع ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابي الهذيل ستة بان يوضع ثلثة ثم فوقها
ثلثة وقيل اربعة بان يوضع جزءان ويجنب احدهما في سمت الاخر جزء ويوضع
احد الثلثة جزء آخر وانما لم يفرض الثلثة على وضع المثلث والرابع على ملتقاها
بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عندهم في حيز المنع لاستلزامه الانقسام
على ما سيجيء وبالجملة فالجوهر المركب الذي يكون عندهم انه اقل من ادنى ما يصح
تركيب الجسم منه او يكون تركيبه انه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط
او في سمتين فقط وهو المسمى بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد ويجب
الاحتراز عنه بقيد العريض والعميق قال وعند الفلاسفة التعريف السابق
هو الذي ذكره قدماء الفلاسفة وجاز وهو على ظاهره انه لا بد من ذكر الجوهر
احترازا عن الجسم التعليمي وانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته
بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة اي الذي يمكن ان يفرض
فيه ابعاد ثلثة وذكر بعضهم قيد التقاطع على زوايا قائمة ومعنى ذلك انه
اذا اقام خط على آخر فان كان قائما عليه اي غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان
الحادثتان يكونان متساويتين ويسميان قائمتين وان كان مائلا فلا محالة
يكون احدى الزاويتين اصغر ويسمى حادة والاخرى اعظم ويسمى منفرجة فاذا فرضنا
في الجسم بعدا كيف اتفق ثم آخر يقاطعه في اي جهة شئنا بحيث يحصل اربع قوائم ثم بعدا ثالثا
يقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل منهما ايضا اربع قوائم وهذا الثالث بمعنى
لا يتصور فيه التعدد هذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قائمة وهذا القيد يحقق
ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد غير متناهية
لا على هذا الوجه كما ذكر في المواقف ان الجوهر القابل للابعاد يكون الا كذلك
والذي يقبل ابعادا على هذا الوجه انما هو السطح ينبغي ان يكون اشارة الى صحة
التقاطع على زوايا قائمة الى التقاطع ولدفع وهم من يتوهم ان التعريف بالجوهر
القابل للابعاد شاملا للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال
انه احتراز عن السطح اي على توهم كونه جوهرا ولا يرد الجسم التعليمي لانهم لا يتوهمون
بل يجعلون الحاصل من تراكم السطوح هو الجسم الطبيعي لا غير وقد يقال ان معنى

الاحتراز عن السطح ان لا يبقى القابل للابعاد شاملا له فيصير خاصة للجسم صالحا لان يجعل
الفصل لصيرورته اخص من الجوهر مطلقا لا من وجه وهذا انما يتم لو لم يبق مع هذا
القيد شاملا للجسم التعليمي وانما اعتبر الفرض لان جسمية الجسم ليست باعتبار ما لها
من الابعاد بالفعل لانها مع بقاء الجسمية لها قد تتبدل كما في الشمعة وقد يزيد
وينقص بالتخلخل والتكاثف ولانه قد ينفك الجسم عما يسمى عن السطح والخط
كما في تصور جسم غير متناه بل وعن الخط في الوجود ايضا كما في الكرة المصمتة والاكر
وذكر الامكان لان حصول الفرض ايضا ليس بلازم بل مجرد امكانه كاف فيتحقق
سيحصل فرض الابعاد بمعنى انتفائها من المحالات التي لا يمكن فرضها وكان الظاهر
انه يكفي ذكر الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض وذكروا ان المركب
بهذا الامكان هو الامكان العام يشمل ما يكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل
لازمة كما في الافلاك او غير لازمة كما في العنصريات وما يكون بالقوة المحضة كما في الكرة
المصمتة وكلامهم يميل الى ان المركب بالابعاد يمكن ان يقصد بها الاخذ
في الجهات على ما هو هيئة الجسم التعليمي اعني الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح
حتى ان بين السطوح الستة للجسم المربع جوهرا هو الجسم الطبيعي وعرضا ساريا
فيه هو الجسم التعليمي له ابعاد ثلثة هي اجزاؤه لا بمعنى الخطوط اذ لو كانت فيه بالفعل
لكانت في كل جسم بالفعل وهذا غير الامتداد الذي هو الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم
بالفعل بحيث لا يلحقه التبدل والتغير اصلا وتارة الى انها الخطوط التي لا توجد
في الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحركة فان المحور عندهم خط
بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات حيث نفوها عن الجسم
الغير المتناهي ولا خفاء في انها ليست هي التي تتقاطع على زوايا قائمة والاظهر ان المراد
بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق وهي ليست بالفعل
لا في الطبيعي ولا في التعليمي والاتصال الذي هو ايضا بالقوة ليس مقابلا للانفصال
الجسم ليس بمتصل بالفعل ولا منفصل بالفعل بل الاتصال الذي هو حاصل بالفعل
وفرق ابن سينا بين البعد والمقدار بان البعد هو الذي يكون بين نهايتين
غير متلاقيتين ومن شانه ان يتوهم فيه نهايات من نوع تلك النهايات فقد يكون بعد خطي
من غير خط وسطحي من غير سطح كما في الجسم الذي لا انفصال فيه داخلا بالفعل فانك اذا فرضت
فيه نقطتين فبينهما بعد خطي ولا خط واذا فرضت خطين متقابلين فبينهما بعد سطحي
ولا سطح وكما ان البعد الخطي طول والسطحي عرض فيظهر الفرق بين الطول والخط
وبين العرض والسطح حيث يوجدان بدون الاخرين وان لم يوجد خط بلا طول
وسطح بلا عرض قال والمركب بقبول الابعاد اعني الطول والعرض والعمق انا الجوهر الذي يصح فرض
الابعاد الثلثة فيه وليس يخصه فاما ان المركب ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجي

كما في قولهم الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة ولا خفاء في انه يحقق للمقصود بحيث لا يكون
الاعراض بالمعنى الذي هو جوهر مجرد يقبل الابعاد الثلثة المتقاطعة والاظهر
ان الوهم خارج بقيد الجوهرية والحاصل ان المركب صحة فرض الابعاد بحيث
يصح الاتصاف بها وذلك في الوجود والمناسب للاغير ومن اعتراضاته ان الهيولى
جوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها غايته ان قبولها للابعاد يكون مشروطا
بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان يكون الصورة جزءا من القابل لما تقرر عندهم
من انها مبدا الفعل والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر القابل هو الهيولى
لا غير وجوابه ان ما اختص الهيولى بقبوله هو الصورة لا الاعراض من الكميات
والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا بانه لا حظ للهيولى من المقدار وانما ذلك
الى الصورة فانها امتداد جوهري به قبول الامتدادات العرضية على انه قد سبق
ان المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولو لزوما ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة
اوجه قال وكلامهم متردد والظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة اذ على
جنسه الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا
اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ما هيته اعتبارية
وايضا تحصيل حقيقة الجسم بالابعاد المفروضة غير معقول واما التمسك بان جزء
الجسم انما هو من الهيولى والصورة لا من الجوهر وقابل الابعاد ليكون التعريف بها
عدا فضعيف لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية التي
هي الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه متردد في ان هذا حد او رسم وابطل
الامام كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا اما الاول
فلوجوه منها انه مفسر بالموجود لا في موضوع وكل من الوجود زائد على الماهية لا ذاتي
لها بل من المعقولات الثانية التي لا يحاذيها امر في الخارج ومنها لا يصلح جزءا للماهية
الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع عدمي لا يصلح ذاتيا للموجود لا يقال
جميع الاجناس بل جميع الكليات من المعقولات الثانية لانا نقول المنطبق منها الطبيعة لا
كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا للجواهر لكان تمايزها لا محالة
بفصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون
جواهر فينقل الكلام الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل واما ان تكون اعراضا فيلزم تقوم
الجوهر بالعرض وهو باطل لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا يلزم كون
محمولا على الجوهر ونفيه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع واما الثاني
فلان معنى القابلية والامكان الفرض وصحته ونحو ذلك من العبارات امر لا يتحقق الا في
والالتئام بمحل قابل له ضرورة انه من الصفات الوصفية دون الجوهرية فينتقل الكلام
الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف تحقق

كل حادث له على قابلية أو في سابقة عليها ومثله بط ما له بتوافق سيما ومنع التسلسل
مخصوص بين حاصرين مما منع القابلية والمحل وأجيب عن الأول بأن الموجود
لا في موضوع رسم لا حد إذ لا حد للأجناس العالية وعدم جنسية العارض له يستلزم
عدم جنسية الموصوف وعن الثاني بأن تكون فصول الجواهر جواهر لا يستلزم افتقارها
إلى فصل آخر وإنما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنسا لها أيضا لا عرضا عاما كالحيوان للناطق
وعن الثالث بأن الفصل ليس هو القابلية بل القابل أعني الأمر الذي من شأنه
القبول كالناطق لا نطق للإنسان بمعنى الجوهر الذي من شأنه النطق أي إدراك الكليات
لا يقال هذا يعني الجسم لا جزء منه فكيف يكون فصله لأنا نقول هو نفسه بحسب الخارج
وجزؤه بحسب الذهن كما في سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون العدمي
جنسا أو فصلا للماهية الحقيقية وأورد صاحب المواقف بعد نقل هذه الأجوبة كلاما
قليل الجدوى جدا **قال** المصنف إني ذكرت في ضبط مذاهب القوم في تحقيق حقيقة
الجسم أن الجسم البسيط أعني الذي لا يتألف من أجسام مختلفة الطبائع إما أن يكون
انقساماته الممكنة حاصلة بالفعل أو لا وعلى التقديرين فإما أن يكون متناهية
أو لا فالأول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النظام والثالث مذهب جمهور الحكماء
والرابع مذهب محمد الشهرستاني لكن لا خفاء في أن ما لا يكون جميع انقساماته بالفعل
يحتمل أن يكون بعضها كذلك على ما ذهب إليه ذيمقراطيس من أن الجسم متألف من أجزاء
صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلذا جعلنا الأقسام خمسة وأما القول
بتألف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة من النقاط التي هي جواهر فردة
فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانضمام في الأقطار الثلاثة بحيث لا يتألف من أقل من ثمانية
أجزاء ثم افترقوا بعد ذلك فقالوا يكون له تناهي الانقسام قاطبة فمنهم من جعل قبول
الانقسام منتهيا إلى الهيولى ومنهم من منع ذلك وأما ما نسب إلى النجار وضرار من المعتزلة
من أن الجسم مؤلف من محض الأعراض من الألوان والطعوم والروائح وغير ذلك
فضروري البطلان والذي يعتد به من المذاهب في حقيقة الجسم ثلاثة الأول للمتكلمين
أنه من الجواهر الفردة المتناهية العدد الثاني للمشائين من الفلاسفة أنه مركب من الهيولى
والصورة الثالث للإشراقيين منهم أنه في نفسه بسيط كما هو عند الحس ليس فيه تعدد
أجزاء أصلا وإنما يقبل الانقسام بذاته وله تنتهي إلى حد لا يبقى له قبول الانقسام
كما هو شأن مقدورات الله تعالى وكأنه وقع اتفاق القوم على ثبوت مادة مشتركة
عليها الصور والأعراض إلا أنها عند الإشراقيين نفس الجسم يسمى من حيث قبول المقادير
مادة وهيولى والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين جوهر يقوم بجوهر
آخر حال فيه يسمى صورة يحصل بتركيبهما جوهر قابل للمقادير وسائر الأعراض هو الجسم
وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التي يقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتأليف

عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين إلا أنه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة
جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى **قال** المصنف الثالث للمتكلمين
في كون الجسم من أجزاء لا تتجزى طريقان أحدهما إثبات أن قبول الانقسام يستلزم
حصول الأقسام وهو المراد بالكلام أن كل جسم فهو قابل للانقسام وفاقا وكل ما هو
كذلك فأقسامه حاصلة بالفعل لوجوه الأول أن القابل للانقسام لو لم يكن منقسما
بالفعل بل واحدا في نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوحدة للانقسام واللازم باطل
إذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام وجه اللزوم أن الوحدة تكون عارضة لذلك
القابل حالة فيه سواء حلت لذاته أو لغير لازمة ضرورة أنها ليست نفسه ولا جزءا منه
وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال ضرورة أن الحال في كل جزء غير الحال في الآخر
وأجيب بأن الوحدة من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الأعراض السارية
التي تنقسم بانقسام المحل الثاني أنه لو كان واحدا لكان تعلم الجسم وهو بعينه إذا أعدما
له ضرورة أنه إذا انعدم الواحد وأحدث هويتان أخريان واللازم باطل للقطع
بأن شق البعوضة البحر بإبرة ليس إعداما له وإيجادا لبحرين آخرين وأجيب بأنه إن أريد
بأنه ذلك الماء مع ما له من الاتصال فلا خفاء في انعدامه عند عروض الانفصال وإن أريد
نفس ذلك الماء من غير اعتبار الاتصال فليس ذا الشيء زوال أجزاء ولا حدوث آخر
وهذا أنسب بقواعدهم حيث يقولون إن القابل للشيء يجب أن يكون باقيا عنده
مجامعا معه فإن نقل الكلام إلى المادة بأنها إن كانت متعددة فهو المرام وإلا كانت
واحدة فإن بقيت بعد الانقسام كذلك فظاهر البطلان للقطع بأن ما هو محل
لهذه الصورة غير ما هو محل للصورة الأخرى وإن صارت متعددة فقد انعدمت
الأولى ضرورة ولزم انعدام الجسم مادة وصورة جميعا وبطل قاعدة اجتماع القابل
مع المقبول فلا محيص إلا بأن يقال المادة مستعد لمحض التبعض في نفسها لا واحدة
ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة الثالث أن الأجسام لو لم تكن حاصلة بالفعل متميزا
بعضها عن البعض لما اختلفت خواصها ضرورة واللازم باطل لأن مقطع النصف
غير مقطع الثلث وكذا الربع والخمس وغيرهما فيكون الجزء الذي هو مقطع النصف
متميزا عن الذي هو مقطع الربع وهكذا غيره وأجيب بمنع الملازمة فإن اختلاف
الخواص إنما حصل بعد فرض الانقسام ووجود النصفية والثلثية والربعية
وغير ذلك إضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام وكذا مقاطعها
فإن ادعي أن ما هو قابل لأن يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متميز بالفعل
عما هو قابل لأن يكون مقطع الربع مثلا فهو نفس المتنازع وحاصله أنه لا امتناع في اتصاف
الأجزاء الوهمية بالصفات الحقيقية كالصغر والكبر فضلا عن الاعتبارية
لا يقال إن انقسامها عندهم غير متناهية وهو يستلزم لا تناهي الأقسام وما لا نهاية له

لا يتصور له نصف او ثلث او ربع او غيرها لانا نقول انما يمتنع ذلك فيما هو غير متناه
بحسب كميته المتصلة او المنفصلة واما فيما هو متناهي المقدار لكنه قابل لانقسامات
غير متناهية فلا وانما يمتنع لو كانت هناك اقسام بالفعل غير متناهية بالعدد وليس كذلك
اذ ليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجها من القوة الى الفعل
بل انه من شانه وقوته ان ينقسم دائما ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه كما ان
الله هو غير متناهية بمعنى ان مقدوراته لا تنتهي الى حد لا يكون قادرا على ازيد منه فلا يعتبر
حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء بحال فاعله الباري تعالى كما لا يشتبه على ان ما ذكر
لو تم فانما يدل على تناهي الانقسامات لا على حصول الاجزاء بالفعل قال وثانيها الطريق
الكتاب للمتكلمين اثبات جوهر فرد في الجسم لا يقبل الانقسام اصلا اي لا قطعا ولا كسرا
ولا وهما ولا فرضا اقول منها ان القطع ينتهي الى اجزاء لا تقبله لصغرها بخلاف الكسر
ثم انهما يؤديان الى الافتراق بخلاف الوهمي والفرضي والوهمي اذا اريد به ما يكون
بمعونة القوة الوهمية التي هي سلطان القوى الجسمانية قد يقف اي لا يقدر على تقسيمات
غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهي افعال القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فانه
يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية فان قيل
اثبات الجوهر الفرد لا يفيد الخط الذي تركب الجسم منها فلنا نعم الا انه يكفي لدفع ما يدعيه
الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل الخط وبالجملة
فلهم في هذا الطريق مسالك منها ما يبتنى على ان قبول الانقسام يستدعي حصول [تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزى]
الاقسام بالفعل وفيه وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم بدل اجتماعها
الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء
واذا حصل الافتراق ثبت الاجزاء الذي لا يتجزى لو كان قابلا للتجزي لكان الاجتماع
باقيا فيه الثاني انه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزى لما كان الجبل اعظم من الخردلة لكونهما
في كونه قابلا للتقسيمات غير متناهية فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل
وهو معنى التساوي فان قيل غايته لزوم الاستواء في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء
كل منهما غير متناهية العدد وهو غير محال والمحال استواء مقداريهما وهو غير لازم
اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت
المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه
اكثر مما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد يقرر هذا الوجه بحيث لا يبتني
على تسليم قبول الانقسام حصول الاقسام وهو انه لو كان كل من السماء والخردلة
قابلا للانقسام من غير انتهاء الى ما لا يقبل الانقسام اصلا لكانت الاجزاء الممكنة في كل منهما
مساوية للتي في الآخر وامكن ان تنفصل من الخردلة صفائح تغمر وجه السماء بل اضعافه
تغمر الوجهين وتملأ ما بين السطحين وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان

ما سبق ان ليس معنى قبول الانقسامات الغير المتناهية امكان خروجها من القوة
الى الفعل حتى يلزم امكان حصول اقسام لا نهاية لها وامكان انفصالها
الثالث انه لو لم يثبت انقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام يلزم
ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناهي القدر لتألفه من امتدادات
غير متناهية العدد ومنها ما يبتنى على كون الحركة عبارة عن حصولات
متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات متتالية وهو وجوه احد
تقريره ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها
ليس بموجود الآن بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير
حاضرا فالموجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان
شيء منه قبل او بعد لكونه غير قار الذات فلا يكون تمامه حاضرا هف او نقول لو انقسم
الحاضر لكان في الحركة اجتماع الاجزاء فيكون قار الذات هف واذا ثبت في الحركة
جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة
جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب اولا ولنا
اثبات ما هو المقصود فلما الحاضر يحصل بعقب انقضائه جزء آخر حاضر غير منقسم
يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينتهي فاذن الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى
او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينا ما وكل ما هو حاضر حينا ما هو غير منقسم بالضرورة
وكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة لانطباقها
عليها وقد يستعان في ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى كانه
نفس ماهيته ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تخلل سكون او لزوم وجود اي جزء منها
في زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام
ولو ما لوحظ لان معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا ينافي عدم الاستقرار الذاتي
ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيكونان كذلك والحكماء لا يثبتون
الحاضر من الزمان ويجعلون الموجود من الحركة هو التوسط بين المبدأ والمنتهى
ويجعلون حالها في قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يبتني على ان محل النقطة
جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجوه الاول ان النقطة موجودة لانها طرف الخط
الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها شيء يماس الخطوط ويماسها
بالعدم الصرف محال ولانها ذات وضع اي قابلة للاشارة الحسية بانها هناك
وهذا في المعدوم محال ثم انها اما ان يكون جوهرا كما هو راي المتكلمين او عرضا
وحينئذ فلا بد لها من جوهر تحل هي فيه بالذات اذ لم يجوزوا قيام العرض بالعرض او بالواسطة ان جوزناه
وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال
بانقسام المحل هف فاذا ما كان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب الثاني

انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي ماسته بجزء لا يقبل الانقسام والا لكان في سطح
الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا تكون الكرة كرة حقيقية هف هذا لكان الا انا جوهر
وهو المطلوب او عرض فيه المطلوب ثم اذا ادرنا تلك الكرة على ذلك السطح ظهر كون سطحها
من اجزاء لا تتجزى وهو المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح او تماسهما مكابرة
ومخالفة لقواعدهم الثالث انه اذا قام خط على خط في احد جانبيه بقيته بجزء لا ينقسم
ثم اذا ادام عليه الى الجانب الاخر ظهر بالنقطة من اجزاء لا تتجزى ضرورة ان ما يقع عليه غير
المستقيم غير منقسم الرابع انه برهن اقليدس على ان الزاوية الحاصلة من تماس الخط
المستقيم لمحيط الدائرة اصغر ما يمكن من الزوايا ما يلزم ضرورة لا يقبل لا نقسام والا
لكان نصفها اصغر منه هف لكن الاظهر الجزء الغير المنقسم اما جوهر او حال فيه وفيه المطلوب
والحكماء يزعمون ان انقسام الحال تابع لانقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان
كالبياض في الجسم والنقطة انما تحل في الخط من حيث انها نهاية له لا بالسريان فيه
وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان
والحق ان حدوث الكرة والسطح حوكس وتماسهما بجوهريهما ضروري والقول
بان موضع التماس منقسم بالفرض تخالف قواعدهم لان معناه صحة فرض شيء غير شيء
وهذا في النقطة محال اذ لا تفرض خطا او سطحا مستويا ضرورة انه ينطبق على السطح
المستوي وعند زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع اخر يصير الكرة مركبة من الاجزاء
على ان النقط عندهم انما هي النهاية للخط فلا يتصور في الكرة بالفعل قال واحتجوا
احتج النافون بالطفرة على ان الاجزاء متناهية نفيا لقول النظام بوجوه الاول انها
محصورة بين حاصرين وكل ما هو كذلك عددا كان او مقدارا فهو متناه بالضرورة
الثاني ان لا تناهي الاجزاء يستلزم امتناع وصول المتحرك الى غاية ما من الحركة لتوقفه
على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور فيما يتناهى
من الزمان وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمان متناه
ويقرر بان عدم تناهي اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي اجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم
عدم تناهي اجزاء الزمان المنطبق على الحركة الثالث انه يستلزم امتناع لحوق السريع
البطيء اذا ابتدأ الحركة بعده لانه اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا اذ لا اقل منه
ضرورة ولا يحلل للسكنات بشهادة الحس والبرهان وان اعتبر البطيء دون ان توقف
مع انه كذلك لانه ان يكون ذكر السريع لغوا وتقرير هذا يعينه طريق امتناع قطع المتحرك
مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا الوجه جار فيما اذا كانت الاجزاء
متناهية وان الوجوه الثلاثة انما تنتهض على من يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد
يفرض في الجسم وفيما بين كل طرفين من اطرافه وحدين من حدوده واما على القول
بلا تناهيها في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع الاطراف والحدود فلا اذ ما بين

تناهي عدد الامتدادات الرابع انا نفرض اجتماع ثمانية من الاجزاء بحيث يصير
المركب منها طولا وعرضا وعمقا منقسما في الاقطار الثلاثة متقاطعا امتدادا به
على الزوايا القائمة فبالضرورة يكون حجما مع تناهي الاجزاء ثم اذا اخذنا نسبة ما بين
تناهي الاجزاء الى كل جسم متناهي المقدار اعتبرنا نسبة حجمه الى حجمه فكانت نسبة متناه
الى متناه لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار
ازديادا وانتقاصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهي الى المتناهي
نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال قال وفصل هذا ما النظام ان الجوهر الفرد
يمنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم ما هو امر غير متناهية
فلما نوضح الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم المحسوس انما كان الحجم والمقدار بحسب
الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهي الحجم والمقدار
واللازم ظاهر البطلان والمشهور من القائلين بلا تناهي الاجزاء في التفصي
عن حديث زيادة الحجم ولحوق السريع البطيء امران احدهما القول بالتداخل وهو
ان ينفذ احدا الجزئين في الاخر ويلاقيه بالاسر بحيث يصير حيزهما واحدا وحاصله
منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه
ولا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة والثاني يستلزم عدم تناهيها والثاني
القول بالطفرة وهو ان يترك المتحرك حدا من المسافة ويحصل في حد اخر من غير محاذاة
وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة له وانه وجه لا يلزم
امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما او يلحق السريع البطيء وكلا الامرين باطل بالضرورة
اما التداخل فلان حاصله تساوي الكل والجزء في العظم واما الطفرة فلان معناها
يؤول الى قطع مسافة من غير حركة فيها وقطع اجزائها ومن التشبثات الواهية لبطلانها
انا نمد القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك
لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا تمايز عند الحس لان الاجزاء المتروكة
اقل من المطفور عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع
الاحساس بالبيض وقد يستدل على نفي التداخل بانه ان كان بالكلية بمعنى ان تلاقي
الاجزاء بكليته الاخر بحيث يصير حيزهما واحدا لم يكن الوسط حاجبا للطرفين
عن التماس ونفي الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماسة بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء
لم يحصل مما كحجم ومالف وامتداد في الجهات فلم يحصل الجسم وان كان لا بالكلية وذلك
بان تلاقي الجزء الجزء ويداخله شيء دون شيء لزم التجزي ولو فرض مع بقاء الاشكال لا
واعلم ان النظام لم يقل بتالف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر في ادلة
نفيه سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى وكونه اضطر الى الحكم بان كل جسم
فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول له قائم من لوازم

قوله لا انقسام لزمه القول بلا تناهي الاجزاء فاضطر في قطع المسافة ولحوق السريع البطيء
الى الطفرة فاشتهر التشنيع بطفرة النظام ومما تكلم في اصل الكلام فان ما نقل
المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة
ونحو ذلك من الاعراض فلعلنا نعم الا ان منع عنه جواهر لا اعراض وتحقيق ذلك
على ما لخصنا من كتبهم ان مثل الالوان والاعتمادات والآلام واللذات
وما اشبه ذلك اعراض لا تحل الا في حيز الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء
والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها
فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من ذلك جسم لطيف من جواهر مجتمعة
ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي
هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان كله حس واحد وعند الجمهور
كل ذلك اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض
وعند الآخرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الاعراض فما وقع في المواقف من ان الجسم
ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام
ضرار على ما في ساير الكتب ويمكن ان يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقا اعني المتحيز الذي
له الابعاد الثلاثة والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك فهو من قبيل الاعراض
في الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل اجساما فهو موافق النجار في المعنى ومخالفا في العموم
الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء الى جوهر يقوم
ولهما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا يكون جواهر بل ربما لا ينتظم على راي
النظام حيث يزعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤتلف من جواهر متماثلة
في انفسها فانه بذواتها وان لم يكن متماثلة جواهر كالحلاوة والالوان مثلا وهذا الظاهر
ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينتهض عليه مع ان بقاء الاجسام
غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلي لا يتأتى على مذهب المتكلمين حتى لو حصل
الالزام تم المرام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض
المستندة الى ارادة الفاعل المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وبهذا يندفع
ما ذكر في المواقف من انه لا مخلص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض
داخلة في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها ولا ادري كيف ذهل عما في هذا
المخلص من الوقوع في ورطة اخرى هي عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء الذي هو جملة من الاعراض الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار اليه
في تنوير اختلاف الجواهر بذواتها بقوله ولذلك ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية
يعني لو لم يكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة مع جملة
من الاعراض وحينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان هو نسب

الآخر

الغير

مجموع

ان يقول والاجسام باقية الا الاعراض او بالجواهر ما يعم الجوهر الفرد والجسم الذي هو
جواهر مجتمعة قال وقطع ما لا يتناهى قد يجاب عن اشكال قطع المسافة المعينة
بانه انما يتوقف على زمان غير متناهي الاجزاء فينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة
وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لان المحدود من الحركة
والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وهذا كما ان المسافة المعينة
يحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه
مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك
لان كلا من الحركة والزمان المحدودين ايضا قابل للانقسام الى غير النهاية ويدفع
بان ما يقصد شيئا فشيئا من بدايته الى نهايته فامتناع كونه غير متناهي العدد معلوم
بالضرورة والقول بحصول عن طرق الحي لحله في قبوله الانقسام الى غير النهاية
بالمعنى الذي ذكروه على ما مر فان قيل هذا ليس بمشتبه لانه ان قطع المسافة بل رجوعا
الى زمان المحصور بين حاصرين قلنا نعم الا ان هذا لما كان فيما لا امتداد له طول
فقط كالحركة والزمان في غاية الظهور بين به حال الجسم قال واما الفلاسفة
فيريدان اوله نفي الجزء الذي لا يتجزى على كثرتها يرجع الى عدة اصول يتفرع
على كل منها وجوه من الاستدلال فجعلت بمنزلة الطرق واشير في عنوان كل
الى وجه الضعف وموقع المنع فمنها ما يبتنى على ان بعد حصة الشيء ونهايته
يستلزم الانقسام في ذاته وهي وجوه الاول انه لو وجد الجزء اي الجوهر المتحيز
الذي لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فتتعدد جوانبه واطرافه
لان ما منه الى اليمين غير ما منه الى اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف
فلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يتلاقيا
بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حجم الجزء الواحد فلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء
حجم ومقدار فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون له طرفان وهو
معنى الانقسام الثالث انه اذا تتالت ثلثة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد
منها بين اثنين فالوسطاني اما ان يمنع الاولين عن التلاقي والتماس فيكون
وجهه الذي يلاقي احدهما غير الذي يلاقي الآخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل
من اجتماع الاجزاء حجم ومقدار وهكذا الحال الثالث والرابع فلا يحصل الحجم الرابع
انا نفرض صفحة من اجزاء لا يتجزى بحيث يكون لها الطول والعرض فقط فاذا اشرقت
عليها الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضيء بها غير الوجه الآخر
فينقسم الخامس انه اذا وضع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين آخرين لزم انقسام الثلثة
اما الملاقي فلان التماس منه وبين كل منهما انما يكون بالبعض اي يكون شيء منه
مماسا لشيء من هذا وشيء آخر مماسا لشيء من ذاك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان

عليه لا على الملتقى واما بيان حقية الملزوم فبوجوه الاول ان نفرض ا ب على الملتقى
وقته منافية لا تحقق الثاني ان يتحرك من ه ز الى ه ح فانتصافه ما ذكره انما يكون عند
كونه على الملتقى لا على الاول اذ لم يبتدأ الحركة ولا على الثاني اذ قد انقطعت الثالث
ان نفرض خطا من اربعة اجزاء فوق الاول منه وتحت الرابع منه ثم نفرض جزءين
الفوقاني والتحتاني على الخط ويتحركا على السواء مع اتفاق في الابتداء اي يكون
الحركتان على حد واحد من السرعة والبطؤ ويكون ابتداؤهما معا فبالضرورة يتحاذيان
على ملتقى الثاني والثالث اي حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى والتحتاني تحته
الرابع ان نفرض خطا من خمسة اجزاء فوق الاول منه وفوق الخامس منه ثم اخذا
معا في الحركة على السواء الى حد التلاقي فبالضرورة يكون ذلك في وسط الخط اعني
الجزء الثالث فيكون هو ملتقاهما من تحت ولا يخفى ان هذه المنافيات انما تتم
على من جوز وجود الجوهر الفرد على الانفراد ثم حركته على الاطلاق ثم حركته على الحالة
المخصوصة المؤدية الى المحال واما ما ذكر في بعض كتب المعتزلة من ان الوجوه المذكورة
انما تدل على الانقسام بالوهم ونحن نعني بالجزء ما لا ينقسم بالفعل فرجوع الى مذهب
ذيمقراطيس قال ومنها اي من طرف الاحتجاج على نفي الجزء الذي لا يتجزى
ما يبتنى على ان تفاوت الحركتين بالسرعة والبطؤ ليس بتخلل سكنات بين اجزاء
الحركة البطيئة اما لكونه مستحيلا في نفسه لما ذكر عليه من الدليل واما لاستلزامه امرا
معلوم الانتفاء قطعا كتفكك اجزاء الجسم الذي هو غاية الاستحكام كحظ ملحوظة
ثم التيامها وتخلف المعلول عن العلة وحكمه دونها حسنا لحسنا بيان ذلك
بان ذلك اما لاحد المتوازيين في الاخذ والترك قد سبقا وبان في الحكم بان الحركة
قطع مسافة الطول اسرع حركة والآخر ابطأ فلو كانت المسافة من الف ذراع لا يتحرك
فعند قطع السريع الفا اما ان يقطع البطيء الفا فيه بحث وما ان او اكثر منها بعد او اقل
فيستعمل الجزء فلم يبق الا ان يكون له في خلال حركاته سكنات ولما كان مزاعم ممتنع
عند المتكلمين بل معرا اعرضنا عنه الى ما يكون تخلل السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم
الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذي هو مثل في الشدة والاستحكام كالحجر او الذي
لو تفككت اجزاؤه لتناثرت كالرحى جارا او كان له شعور بذلك بل بطل جوهره
وحركته عند الاكثرين كالانسان او الذي ذهب جمع من العقلاء الى امتناع
تفككه كالفلك وكوجود العلة بدون المعلول في حركة الشمس مع سكون الظل
ووجود المعلول بدون علته في حركة الدلو الى العلو مع سكون حبل الكلاب
فانا اذا فرضنا بئرا عمقها مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف
حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الآخر دلو ثم شددنا كلابا على طرف حبل آخر
طوله خمسون ذراعا وارسلناه في البئر بحيث وقع الكلاب في الحبل الاول على طرفه

المشدود في الخشبة ثم جررناه الى رأس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط
والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى رأس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع
والكلاب خمسين معا ان حركة الكلاب من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات
في خلال حركة لزم وجود المعلول بدون علته التامة قال ومنها اي من تلك
الطرق ما يبتنى على اصول هندسية لا سبيل الى انكارها الا على تقدير انتفاء
الجزء كما يظهر للناظر في البراهين المذكورة في كتاب اقليدس وهذا الكلام وجوه
هذا الطرق كثيرة جدا ولنذكر عدة منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط
شئنا مثلثا متساوي الاضلاع ولا يتصور ذلك في الخط المركب من جزءين
الا بان يقع الجزء على ملتقى الجزئين وهذا فانه يوجب انقسام الثلثة الثاني ان كل
زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزي الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية الثالث
ان كل خط فانه يمكن تنصيفه فيلزم في المركب من ثلثة اجزاء انقسام الجزء الذي
في الوسط وقد بين ذلك في الهندسة بان نعمل على ذلك الخط مثلثا متساوي الاضلاع
ثم ننصف الزاوية التي يوترها ذلك الخط بخط واصل منها اليه فيكون
هو منصفه وبين تنصيف الزاوية بان نعمل خطين متساويين من ضلعيها ثم نوصل
بين طرفيهما بخط يكون وترا لها ونعمل عليه من الطرف الآخر مثلثا متساوي الاضلاع
ثم نخرج خطا من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثاني فذلك الخط الذي
هو وتر لهما فينتصف الزاوية وبين عمل المثلث المتساوي الاضلاع على الخط
بان نرسم ببعده دائرتين يكون كل من طرفي الخط مركزا لواحدة منهما
فتتقاطعان لا محالة فنخرج من كل من المركزين خطا الى نقطة تقاطع الدائرتين
فيحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين
المتساويتين وتمام هذا ولكن لا سبيل الى اثبات الدائرة على القائلين بالجزء على ما هو
الرابع ان كلا من الدائرة والكرة ممكن بل متحقق اما الدائرة فلانا نتخيل
على السطح المستوي خطا مستقيما متناهيا نثبت احد طرفيه وندير حوله
طرفه الثاني الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل
من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة
من تلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادرناه
ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او الخط المحيط به واما الكرة فلانا اذا اثبتنا
قطر الدائرة اعني الخط الخارج من المركز الى المحيط في الجانبين وادرنا نصف
الدائرة على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه الاول حصل جسم مستدير يحيط به سطح
في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية ولا نعني بالكرة
الا ذلك الجسم المحاط او السطح المحيط ثم ان كلا من الدائرة والكرة ينافي كون الجسم

والخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزى اما الرابع فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى
فاما ان تكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها او لا فعلى الاول اما ان يكون
بواطنها اصغر من ظواهرها فينقسم الجزء او لا فيساوي في المحيط باطن الدائرة
اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب ويكون بسيط بالضرورة وان ثبت بالبرهان
وذلك انه يستلزم تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى التي تقرب المركز وكذا
جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام وبطلانه ضروري واللزوم بين
لان العدد يتساوى الظاهر والباطن من كل دائرة وباطن المحيط تساوي
ظاهر المحاط بحكم الضرورة ويحكم ان بازاء كل جزء من المحيط جزءا من المحاط
لانه لا اصغر من الجزء ولا فرج بين ظواهر الاجزاء وعلى الثاني وهو ان تكون
ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الاجزاء لان غير الملاقي غير الملاقي وايضا
فما بينها من الفرج ان لم يسع كل منها جزءا لزم انقسام الجزء وان يسعه لزم كون
الظ ضعف الباطن والحس يكذبه واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى
فالمدار الذي يلاصق المنطقة التي هي اعظم الدوائر المتوازية على الكرة
اما ان يكون بازاء كل جزء من المنطقة جزء منه فيلزم ش وبها وهكذا جميع المدارات بها
حتى التي حول القطب وبطلانه ظ او اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء اذا تقرر هذا
فنقول انه كلما صح القول بالدائرة او الكرة لم يصح القول بالجزء لكن المقدم حق اذ
لو كلما صح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي بطوله ههنا ان ما ذكروا
من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهم لا يفيد امكان الموهوم فضلا عن تحققه
ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى اذ مع ذلك يمتنع الحركة
على الوجه الموصوف لتأديتها الى المحال الخامس برهن اقليدس في شكل العروس
على ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربعي ضلعيها
بمعنى ان الحاصل من ضربه في نفسه مثل مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين
في نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما مائتين فيكون
الضلع الاخر اعني وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعة عشر لان مجذورها
مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون
وكذا الحكم في كل ما لا يكون لمجموع مربعي الضلعين جذر منطوق السادس نفرض خطا
من جزئين فنضع فوق احدهما جزءا فيحصل زاوية قائمة فوترها اما ان يكون
اقل من الثلثة او اكثر من الاثنين لما بين اقليدس من ان وتر القائمة اقل
من مجموع ضلعيها واكثر من كل منها السابع نفرض مربعا من اربعة خطوط مستقيمة
مضمومة بعضها الى البعض على غاية ما يمكن كل منها من اربعة اجزاء فنقطع خطا يحصل
من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث ه

والرابع من الرابع فان كان متلاقية كان القطر مساويا للضلع ويبطل شكل العروس
وان كان بينها فرج ولا يكون الا مثلها فاما ان يسع كل منها جزءا فيكون القطر
كالضلعين سبعة اجزاء وهو بط بالشكل الحادي او اقل فينقسم الجزء ولما ذكرنا من انواع
الخطوط وبضاقتها على غاية ما يمكن يظهر اندفاع ان يقع الوجه كما بعض الاجزاء دون
البعض قال ومنها اي من تلك الطرق ما يبتنى على مقدمات هي بصدد المنع وهي
وجوه الاول لو كان الجسم من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء ذا انها لا منفصلا قبل بعض بين
الثبوت لا غنى مفتقر الى البيان ولا منكر عند كثير من العقلاء اقول فان ذلك انما هو في الاجزاء
العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك فيشترط بعقل الماهية بعقلها واما الاجزاء الخارجية
فقد يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عندكم وكذا العقل اذا لم يتصور بعقلها
بكونه السقف ونجددها الثاني لو وجد الجزء لكان متناسبا ضرورة فكان متشكلا كرة
او مضلعا لان المحيط به اما حد واحد او اكثر وكل منها يستلزم الانقسام اما المضلع
فظ واما الكرة فلانه لا بد عند انضمام الكرات من حلل فرج يكون كل منها اقل من الكرة
ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان ذلك انما هو في الاجسام الكرية دون الاجزاء الثالث
لا شك ان كل جسم يقع ظله مثله في وقت ما وح يكون بالضرورة نصف ظله ظل
نصفه فظل الجسم الذي طوله اجزاء وتر يكون شفعا له نصف هو ظل نصف ذلك الجسم
فينتصف الجسم وينقسم الجزء ورد بمنع الكلية واما ذلك فما له نصف قال ثم انهم ابطلوا
نشرا الى ابطال ما ذهب اليه ذيمقراطيس وجمع من القدماء من ان ما نشاهد من الاجسام
المؤلفة كالماء مثلا ليست بسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط
صغار متشابهة بالطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل للوهمية فقط وبهذا
ويسمونها اجساما لمباز هذا المذهب عن مذهب القائلين بالجزء وتقريره ان تلك الاجزاء
لما كانت متشابهة بالطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل
من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء لانها لو امتنعت
على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات
لا ينافي امتناعه لعارض شخص او غيره من صورة نوعية او غاية صغر او صلابة او عدم
آلة قطاعة او نحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الاشد لو الحسمية غير باقية عند الاتصال
وتتجدد عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الانفكاك عن فعلها
واما اعتراضه بمنع تساوي الاجسام في الماهية فلا يندفع بان مبنى الكلام على اعترافهم
بكون تلك البسائط متشابهة الطبع لان مراده على ما صرح به في المباحث انه
لو ادعى مدع انها مختلفة بالماهية وانه لا يوجد جزءان متحدان في الماهية لم يثبت
ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا يخفى ان احتمال
بعيد لان الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه اختلاف طبيعة وعلى هذا يبنى ان كل

قول من قال ان القسمة بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد
منهما طباع المجموع على القسمة انواعها على الجسم المفرد والانفكاك واحد وفي الطبع
مصدرا لصفة الذاتية الاولية للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما فيكون اعم من الطبع
وتفسير انواع القسمة بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض
او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير
قارين اي ما هو له بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذي وذلك لان الانقسام اذا ادى
الى الافتراق فالاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني والا فالثالث وبما ذكرنا
من اعتبار مجرد الوهم صار منحصرا في الثالث والا فهو من قبيل الانقسام الوهمي والفرضي
بدليل قولهم ان الجزء ما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون
باختلاف عرضين وذلك للقطع بان الجسم الذي يسخن بعضه او وقع الضوء على بعضه او لاقى
بعضه جسما آخر لم يحصل فيه الانفصال بالفعل وبحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم اذا زال
ذلك السخن او الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا ولو كان كذلك لكانت الاجسام التي نبصرها
غير متناهية في الخارج بحسب افاه التحرك حدوث وتمام بعضه متصل في نفسها واحدة
في ذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال انا قاطعون بان محل البياض من الجسم غير محل السواد
منه مسلم لكن باعتبار اختلاف الوضعين لا بالنظر الى ذات الجسم بحيث يعرض له انفصال
وتميز في الخارج بل في الوضع العقلي وهذا قال في الشفاء ومن الذي بالوضع اختصاص
الوضع ببعض دون بعض حتى اذا زال ذلك الوضع زال ذلك الاختصاص مثل جسم يبيض
لا كله فيعرض له البياض ثم اذا زال ذلك البياض زال ايضا فاحسنه لما ذكر في شرح الاشارات
من ان الانفصال بحسب اختلاف الوضعين انفصال في الخارج من غير ما يؤدي الى الافتراق
يحمل على انه امر في الخارج وما ذكر في منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحمل على فعل
الذهان دون الاعيان قال واحتج المشاؤون لما بطل كون الجسم مؤلفا من اجزاء
لا يتجزى اصلا او يتجزى وهما لا فعلا متناهية او غير متناهية بكون اتصاله باقيا فيها وافتراقها
بالافتراق بشيئا انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته فلا بد
فله امتداد جوهري يتبدل عليه المقادير المختلفة اعني الجسم التعليمي الذي هو من قبيل الكميات
كالشمعة التي تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة
الجسم لا تعقل بدون تعقله بل لا يدرك بادي النظر في الجسم غيره اعني الامر الذي ليس
الامتدادات الوضعية الا غرضا في الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون
واشياعه نفس الجسم ويقبل الانفصال لان وعند ارسطو واتباعه جزء منه قال في آه
هو القابل للانفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى
مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات
الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة الجسمية وتحقيق ذلك

ان اول ما يدرك من الجسم هويته امتدادية لا تنعدم بانعدام مقدار عنها وحدوث
آخر ولا يعقل حقيقة الجسم بدون تعقلها بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم شيء
سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل يعني الجوهر الذي شانه الاتصال
ويعنون بالاتصال الذي هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد
الثلثة المتقاطعة الآخذة في الجهات وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان اخر
عرضية اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وككون المقدار متحد النهاية
بمقدار آخر كضلعي الزاوية او غير اضافية ككون الشيء بحيث اذا فرض انقسام
حدث حد مشترك هو بداية له حد قسميه ونهاية للآخر كالسطح بين قسمي الجسم والخط بين قسمي
السطح والنقطة بين قسمي الخط والمتصل بهذا المعنى فصل للكم يميزه عن احد نوعيه وهو المقدار
عن الآخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة
الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي لانه ذو اتصال بمعنى الصورة
الجسمية لا خفاء في ان تلك الهوية الاتصالية يبقى بعينها عند طريان الانفصال
بل تنعدم ويحدث هويتان او اكثر مع القطع بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال
امر واحد هو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بكليته ويحدث
جسمان آخران او ينعدم جسمان ويحدث جسم بالكلية وبين ان ينفصل جسم فيصير جسمين
او يتصل جسمان فيصير جسما واحدا كالجرة تجعل كيزانا او مياه الكيزان تجعل
في جرة فذلك الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو مستعد لان يحصل الشخص
بواحد ومتصل فيمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير
ومنفصل فيمتنع طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله لحلول الصورة
الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه فان قلت الهوية
الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف
يصح دعوى كونها اول ما يدرك من جوهرية الجسم وانما ذلك هو المقادير والامتدادات
الوضعية قلنا لا نزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال وفي كونه مدركا
بالحس ولو بتوسط ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر
متصل واحد كما هو عند الحس ام لا واما الامتدادات الوضعية اعني المقادير فهي التي
انكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة اعني القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات
وانقطاعات فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط ومما ذكرنا من التقرير دفع
لعدة اشكالات تورد في هذا المقام الاول ان كون الاتصال جوهرا او جزءا من الجسم
ظاهر البطلان اذ لا يعقل منه الا ما يقابل الانفصال ومما عرضان يتعاقبان
على الجسم اذ لجعلهما كانا عائدين الى وحدته وكثرته وجوابه انا لا نعني بالاتصال
هذا المعنى بل الجوهر الذي شانه الاتصال والامتداد الوضعي وكونه ظاهر الانية

للجسم موقوفا بفعل صفة للجسم على تعقله مما لم يشك فيه عاقل ولم ينكره احد الا ما نسب
الى البعض من كون الجسم محض الاعراض على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع تصير
جوهرا جسما كثيفا وانما النزاع في كونه واحدا في نفس الامر لا يحصل من اجتماع الافراد
وفي كونه جزءا من الجسم لا تمام حقيقته فهذا هو الذي ثبت بالبرهان لا يقال فاذكر
لانعقد كونه جزءا طرازا ان يكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التي تخلو عنها صورة حالة
في مادة بعض الجسم من غير حلول فيها آه ويكون قبوله الانفصال بان ينعدم ويحدث
هويتان اتصاليتان او ثلاث كيف وقد جعلوها جوهرا قابلا للابعاد وسموه بالصورة
فيكون قابلا بنفسها لا بغيرها لانا نقول ضرورة التغاير بين انعدام جسم بالكلية وحدوث
جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين هي التي شهدت بوجود جزء آخر باق
في الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة بنفسها جوهرية بل حالة فيه وقد يسوق الكلام
في الشيء اعم من الحال به لكن اشتهر في لزوم كون ذلك الامر الباقي محلا للجوهر الذي
سموه الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول الجوهر في الشيء
مع اجتماعه به فان قيل نسبة المقبول الى القابل اختصاص ناعت وهو معنى الحلول
قلت الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال جوهرا واما
الاتصال الوضعي المقابل للانفصال الا ان الانفصال انما يفتقر الى محل ما قد
لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه
ليس عدم الاتصال مطلقا بل عما من شانه الاتصال وهو المعنى بالقابل الباقي بل هو
عدم اتصال الى انفصالين اي زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين
فلا بد من امر قابل للاتصال تارة وللانفصالين اخرى الثالث لو كان قبول الانفصال
يحوج الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها الانفصال
والجواب ان المحوج هو قبول الانفصال مما يكون متصلا بذاته كالصورة والجسم وليست
الهيولى كذلك وتحقيقه ان ما يكون متصلا في ذاته ينعدم عند ورود الانفصال عليه
الى امر لا يكون متصلا في ذاته ولا منفصلا بل هو اتى عليه الاتصال والانفصال
وهو بعينه في الحالين يصير واحدا متصلا بورود الوحدة والاتصال ومتعددا
منفصلا بورود الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر آخر الرابع ان كون الهيولى
جزءا من الجسم ينافي كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم انعدام
الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم بقاءه عند اجتماع القابل مع المقبول في
ضرورة ان يقال لو كان الاتصال جزءا لم يكن الجسم قابلا للانفصال وقد قلتم ببطلان
اللازم او يقال لو كان الجسم قابلا لم يكن الاتصال جزءا وقد قلتم بحقيقة الملزوم
وعكسا نافيا لا نقول معنى قابلية الاتصال مطلق بالاشتراك والمجاز على ما سبق
جوهري هو الجزء وليس بزائل عن الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضي هو الزائل

الانفصال
عن الجسم وليس بجزء له بل كيفية عارضة لانا نقول الاتصال الذي يزول بطريان الا
ان كان نفس الاول لم يكن القابل للانفصال هو الجسم بل هو الجسم لانعدامه فيبطل حكم
واما ثانيا فلا نقول ان الجسم قابل للاتصال والانفصال وان كان هو الثاني
لم ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه قابلا للانفصال بذاته من غير افتقار الى الهيولى
لا يقال الامتداد الوضعي من لوازم الجسمية فبزواله يزول الحال لانا نقول الزائل
امتداد مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما يرى في الشمعة من تبدل
المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يقال فكذلك الامتداد الجوهري لانا نقول هذا
لا يضر بالمقصود بل يفيده لان ما يزول عند خصوص امتداده جوهري وهو المراد
هو المعنى بالهيولى والصورة ولذا قالوا لو كان يتبدل المقادير على جوهر باق
يتبدل الصورة على جوهر باق هو المادة بل الجواب انه ليس معنى قبول الجسم للانفصال
انه بعينه ومع بقائه بجميع اجزائه يقبله بل ان فيه جزءا قابلا بعينه هو القابل بالحقيقة
له وللاتصال الذي يقابله اما عدم الزوال بالكلية فلضرورة التفرقة بين انعدام
ماء الجرة بالمرة وبين انفصاله الى مياه جمة واما عدم البقاء بتمام الماهية فلاقتضاء
الزوال على لوازمه فلا انعدام الجزء الذي هو الاتصال هذا والانصاف ان انفصال
الماء الى المياه ليس الا انعدام جوهر وحدوث آخر وان الباقي في الحالين هو المادة
بعينها وان يبدل في هوية لا في هيئتها هو الهيولى الخامس ان الجسم لو افتقر الى الهيولى
الى صورتين فاما ان يكون مادة هذا مادة ذاك بعينها وهو مع كونه ضروري البطلان
يستلزم كون الواحد بالشخص في حيزين ومتصفا بالصفتين واما غيرها فلزم ان يكون
المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشتمل الجسم على جزئين بالفعل بل اجزاء
لا نهاية لها غير متناهية بحسب قبول الانقسام بل يتألف من اجسام لا تتناهى ضرورة
ان كل مادة تستدعي صورة على حدة او غير موجودتين فيلزم ان يكون انفصال
الجسم اعداما بالكلية له بمادته وصورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل مقصود
الاستدلال اعني بقاء امر قابل للاتصال والانفصال والجواب ان المادتين
كانتا موجودتين لكن نصفا لوحدة الاتصال والآن نصفا للتعدد
لتعدده ولا يلزم من تعددها تعدد الوحدة وانعدامها وافتقارها الى مادة
اخرى لما سبق من انها بعينها محض ليس بمتصل واحد في نفسه كما ليس بمتعدد
وانما يعرض له ذلك تبعا للصورة فمناط هذا الاشكال وان اطنب فيه الامام
راجع الى الثالث وههنا اشكال آخر وهو ان الطبيعي اثبت المادة لكل جسم
وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يمتنع عليه الانفصال كالفلك اذ ليس قابلا
للانقسام الوهمي لا يستدعي قابلية في الخارج وسيجيء جوابه في فروع الهيولى
قال وذهب الاشراقيون منهم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريقة افلاطون

وما له من الكشف والعيان على طريقة ارسطو وما له من البحث والبرهان ذهبوا
الى ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء
لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته بتبدل
المقادير العارضة له اعني ما يوجد بحسب جوانب الجسم في الجهات ويسمى طولا
وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذي هو الشمعة لا يتغير عن ذلك بتغير الاشكال
وانما يتغير ذهاب آحاد المقادير في الجهات فيزيد الطول على ما كان وينقص العرض
او بالعكس وكذا العمق وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى
اعني المقدار الجوهري بل بالمعنى الذي يعتبر بين المقدارين فلا يمتنع قبوله اياه بخلافه
ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على المعنيين والاجسام المشاركة في الجسمية
انما تختلف في المقادير المخصوصة التي هي بازاء الجسمية المخصوصة لا في المقدار المطلق
الذي بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات المتبدلة عليه ومن حيث
حصولا للانواع المختلفة يسمى هيولى كما يسمى تلك الهيئات من حيث توارده عليه
صورا واعراضا على الحد المذكور التي هي المعتمد في اثبات الهيولى بوجوه الاول
انه ان اريد بالاتصال لا ضد له والاتصال الجوهر الممتد في الجهات القابل للابعاد فلا نسلم انه
غير الجسم وان اريد ما يفهم العقل من معنى اللفظين فلا نسلم انه جوهر بل عرض ودعوى
كونه جزءا من حقيقة الجسم واول ما يدرك من جوهره غير مسموعة والتمسك بان الشمعة
امتدادا باقيا مع تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك هو مطلق الامتداد
الباقي بتعاقب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات كما يقطع ببقاء الشكل
عند تبدل الاشكال مع القطع بانه عارض وبالجملة فلا نسلم ان هيهنا امتدادا جوهريا
ثابتا لا يتغير اصلا فان قيل نعني به ذلك الامر الذي لم ينعدم عند تبدل الاشكال
والمقادير وانعدم عند انفصال الشمعة الى الشمعتين قلنا هو ما يقابل الانفصال
من الاتصال لا غير والوضعية بعضها بالبعض وهو عرض والباقي هو الجسم [illegible] وحاصل
الكلام انا لا نسلم ان الاتصال والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول
يبطل بانه جوهر وجزء من الجسم بل لا يعقل منه الا امر لا قوام له بنفسه ولا غنى له عن الموضوع
فلا يكون الا عرضا غايته انه لازم للجسم عند زواله الى انفصال بين يصير الجسم جسمين
حتى لو امكن زواله لا الى انفصال بين انعدم الجسم بالكلية واما معنى الجزء الذي شانه
الامتداد في الجهات وصحة فرض الابعاد فلا نسلم انه غير الجسم كيف ولا يعقل منه الا امر
متحيز بذاته مستغن في قوامه عن المحل والتعبير عنه بالجوهر الاتصالي او المتصل
بالذات او نحو ذلك من العبارات لا يفيد الا ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون
بعض افراده او اصنافه جوهرا والبعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية
بعض الجواهر بذلك فلا نسلم ان في الجسم جوهرا غير نفس الجسم الثالث انه لو كان

في الجسم امتدادان احدهما جوهري والآخر عرضي فان فضل احدهما على الآخر
وقع الفضل الذي به التفاضل لا في مادة وهو محال اذ لا عرض بدون الموضوع
ولا صورة بدون الهيولى وبالجملة لا حال بدون المحل وان لم يفضل بل ساواه
في جميع الاقطار ارتفع الامتياز والاثنينية لان امتيازا ولو بالطبيعة او [illegible]
الحال انما يكون بحسب المحل وهذا مدفوع بانهما متمايزان بالطبيعة مع ان محل العرضي
هو الجوهري او الجسم ومحل الجوهري هو المادة وان اريد عدم الامتياز في الحس
فلا ضير قال وقد يستدل اشارة الى معارضة اوردها الامام تقريرها انه لو وجدت
الهيولى فاما ان يكون متحيزة اولا وكلاهما باطل اما الثاني فلامتناع حلول المتحيز
بالذات في ما ليس بمتحيز اصلا ولهذا لا يقع شك في امتناع كون بعض المجردات محلا للاجرام
واما الاول فلان تحيزها اما ان يكون بطريق الاستقلال او التبعية ويلزم على الاول
ان يكون هي والجسمية مثلين لاشتراكهما في اخص صفات النفس اعني التحيز بالذات
فيمتنع ان يجتمعا لاستحالة اجتماع المثلين وان يختص احدهما بالمحلية والاخرى
بالحالية لان حكم الامثال واحد وان يختص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يجب
اما استغناؤهما فلا يكون الجسم حالة في مادة او افتقارهما فيكون للمادة مادة وتتسلسل
ويلزم على الثاني ان يكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول
التبعية في التحيز ولانه لو جاز العكس لجاز ان يقال الجسم صفة للون حال فيه والجواب
ان عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز ان يكون
ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط لتحيزها ولو سلم ان كل ما يكون تحيزه مشروطا
بشيء كان هو وصفا لذلك الشيء حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك
في التحيز بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما اذ لا نسلم ان ذلك اخص صفات النفس ولو سلم
فالمتماثلان انما يتماثلان في لوازم الماهية لا في كل لازم لجواز ان يكون عائدا
الى العوارض قال المبحث الرابع في تفاريع المذاهب من فروع القول
بكون الجسم من الجواهر الفردة منها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة
والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة
من قدماء المعتزلة وانكره المتأخرون منهم وهي مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية
وقد مرت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع جوهر على متصل الجزئين فانكره
الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومنها
اختلافهم في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دائرة فانكره الاشعري
وجوزه امام الحرمين وقد سبق بيانهما ومنها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل
له شكل فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل
الآمدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه تخطيطا او احاطة فينقسم وانما الخلاف

في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل
يشبه الكرة لان في المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال
المضلعة وقيل المربع لانه الذي يمكن تركيب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثرين
قال الامام والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه
يمكن ان يتصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون ذلك في المكعب وقد يستدل
على وجوب الشكل له بانه متناه ضرورة فيكون له نهاية وحد يحيط به اما واحد
فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا واجيب بانه ان اريد بكونه متناهيا انه لا يمتد
الى غير نهاية فمسلم ولا يلزم احاطة حد به مغاير للمحاط وان اريد انه يحيط به نهاية
وينتهي الى جزء لا جزء وراءه فممنوع بل هو نفس النهاية اعني الجزء الذي اليه ينتهي كل ممتد
ومنها انهم اختلفوا انه له حظ من الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف بشيء من ذلك
والا لكان منقسما ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى ابي الحسين الصالحي من قدماء
المعتزلة جهالة والمحكي في كلام المعتزلة عن الصالحي انه كان يقول الجزء الذي لا يتجزى
جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس بذي نصف وان الجسم ما احتمل الاعراض
ونقل عن الآمدي اتفاق الكل على ان للجزء حظا من المساحة وحمله على ان له حجما
على ما في المواقف لا يزيل الاشتباه ولزوم قبول الانقسام بل ربما كان ذلك في الحجم
اظهر لانه اسم لما له امتداد ومقدار بحيث اذا كان ذلك في الجهات كان جسما وان يكن
ان له مدخلا في الحجمية والمساحة حيث تزيد ذلك بزيادة الاجزاء فكذا في الطول
والعرض والعمق والمذكور في كلام المعتزلة ان له حظا من المساحة ومن الطول عند ابن
الراوندي واتفق ابو علي وابو هاشم على ان لا حظ له من الطول لان مرجعه
الى التاليف الذي يذهب به الاجزاء في جهة مخصوصة ثم اختلفا فذهب ابو علي
الى ان لا حظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار التاليف وذهب ابو هاشم الى ان له
حظا من المساحة لانها اسم لتحيز الجوهر وهو الموجب لتكاثفه عند انضمام امثاله اليه
ومنها اختلافهم في ان الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وفي انه هل يجوز ان يرى
وفي انه هل يجوز ان يصير محلا للحبل وفي انه يجوز ان يلقاه من الجوانب وفي انه
هل يجوز ان يخلقه الله تعالى على الانفراد وفي انه هل يجوز ان يحله الحركة والسكون
على البدل وفي انه هل يجوز ان يحله اعراض كثيرة وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات
ونحن لا نبالي ان ينسب كتابنا الى القصور باعراضه عما لا طائل فيه ونسأل الله
سبحانه لمن اجتهد في نفض ذلك الغبار عن الكلام شكر مساعيه قال واما القائلون
ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي
اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول
بالخلاء وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على هيئة انواع

من الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثماني
قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة
مخمسات وذكر في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها الانواع
الخمسة قال ثم المشهور من الطائفتين اي القائلين بكون الجسم من اجزاء
لا تنقسم اصلا والقائلين بانها تنقسم وهما لا فعلا انها متماثلة اي جواهر او احد
بالطبع في جميع الاجسام واختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات
واختلاف الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الآخرين الى اختلاف
اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء وهل يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض
داخلة في حقيقة الجسم فيكون عوارض للاجزاء وذاتيات للاجسام فيتحقق اختلافها
بحسب الماهية فيه كلام سيجيء ان شاء الله تعالى قال واما القائلون ذكر من فروع القول
بتركب الجسم من الهيولى والصورة خمسة الاول ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن
قابلا للانفصال الانفكاكي كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعني الامتداد الجوهري
طبيعة نوعية او لا تختلف حيث تختلف الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول
وقد ثبت انها فيما يقبل الانفصال الانفكاكي مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها
الانفصالية من غير اعتبار بالمشخصات والاسباب الخارجة فكذا فيما لا يقبله لان لازم
الماهية لا يختلف ولا يتخلف وتحقيق ذلك ما ذكر في الشفاء ان جسمية اذا خالفت
جسمية لم يكن لاجل انها حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك
لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج موجود والطبيعة
الفلكية موجودة اخرى وهو انضاف الى تلك الطبيعة الغاية المشار اليها من الطبيعة
الا في الخارج يحله فالمقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا يحصله ما لم ينوع
بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية موجودا والخطية موجودا آخر بل الخطية
بعينها هي المقدارية المحمولة عليها والجسمية مع كل شيء تفرض شيء متقرر هو جسمية فقط
من غير زيادة واما المقدار فله مقدار فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد ذاتا
متقررة اما خطا او سطحا فان قيل له هذا ولا خلاف في ان الجسم جنس تحته انواع
بل الجنس وانما الكلام في انه جنس عال او هو جنس الاجرام فكيف يصح القول
بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اي حاجة الى ذلك في اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم
الطبيعة الجنسية ايضا لا تختلف ولا تتخلف قلنا فرق بين الجسم الذي يوجد لها
بينها لا تحصل الا بما ينضاف اليه من الفصول وبين الجسمية المتحصلة في الخارج
بحكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كما انه ليس
من جهة تشخصها اعني كونها هذه الجسمية او تلك المتشخصة ببعض دون البعض كذلك
ليس من جهة حصول بعض الاقسام او ما يناسبها بان يكون الجسمية طبيعة جنسية تحتها حصص

مختلفة الحقائق بل بالفصول ممكنة الافتراق في اللوازم كالطوالة او عرضا عاما
للجسميات كذلك كالوجود ونحوه بعد تسليم ما ذكره بان نوعيتها انما لا يجوز
ان يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكي فلا يجري
فيما لا يقبله كالفلكيات وقد اشير في الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية
الانفصال مع امتناع بقائها معه معرّف لاحتياجها في ذاتها الى المادة [اي عن هذا الايراد]
فيستوي الجهات حيث كان بمعنى انه ليس علة للاحتياج بخصوص الاحتياج ما يقبل
الانفصال بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي فيعم ولا يخفى ما في توجيه المنع
وعدم تقرير عموم الهيولى للاجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده في مقدار
قابل للانفصال الانفكاكي وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة الفلكية
او غير لازم كغاية الصغر والصلابة وفي شرح الاشارات ما يشعر بان قبول
الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادة اذ لا بقاء للاتصال مع الانفصال
فلا بد من قابل باق واعترض بان الانفصال الوهمي انما يرفع الاتصال
في الوهم دون الخارج فلا يلزم وجود الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب واجيب
بان معنى امكان الانفصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم
بان فيه شيئا غير شيء وجزءا دون جزء لا من الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة
المبنية على امكان جزء غير جزء في نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجي
وحاصله ان القسمة الوهمية وان لم يستلزم الانفكاكية لكن قبولها يستلزم قبولها
وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر قال الثاني من فروع القول بالهيولى
انها يمتنع ان توجد مجردة عن الصورة لانها حينئذ اما ان يكون ذات وضع
او لا والمراد بالوضع ههنا كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه بانه هنا او هناك
فان كانت ذات وضع كانت جسما لكونها حينئذ قابلة للانقسام في الجهات لما علم في
نفي الجزء من انه يمتنع ان يوجد جوهر متحيز لا ينقسم اصلا بمنزلة النقطة او ينقسم في جهة
دون جهة بمنزلة الخط او السطح واما لم يقل كانت جسما او حالا في جسم كالاعراض
والصور لان الكلام في جوهر قابل للصورة وان لم يكن ذات وضع ولا يكون
يصير محلا للصورة في الجملة فعند حلول الصورة اما ان يكون في جميع الاحياز او لا في
حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة او يكون في بعض الاحياز وهو تخصيص بلا مخصص
لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فان قيل لعل معها
صورة نوعية يقتضي الاختصاص قلنا فينتقل الكلام الى خصوصية ذلك المظهر
اعني الصورة النوعية دون سائر المظاهر في تعيين هذا الحيز من بين الاحياز
التي هي احياز كلية ذلك النوع ولا يرد النقض بهذا الجزء من الارض مثلا
حيث تخصص بهذا الجزء من حيز الارض لجواز ان يكون بسبب صورة سابقة مقتضية

لهذا الوضع المعين لهذا الجزء كما اذا صار جزء من الهواء ماء ثم ارضا فانه ينزل
على الاستقامة الى ان يقع في حيز من الاحياز الارض ويبقى لهذا زيادة بيان وكذا
الكلام في وجه اختصاص المادة بما لها من الصورة النوعية على ما يفصله في الفرع
الخامس فلا يرد النقض ثم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون للهيولى المجردة اوضاع
واحوال غير الصور والاوضاع يُعدّها للاختصاص عند الجسم ببعض الاوضاع والاحياز
على التعيين واما الدفع باسناد الاختصاص الى القادر المختار فعلى ما ذكره الامام فمبنى [مبني]
على اصول القائلين بالهيولى قال الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى والمتكلم
في بيان ذلك وجوه اخصرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن المحل
فيمتنع حلولها فيه لان ما بالذات لا يزول وانها يستلزم قبول الانقسام الوهمي
المستلزم لقبول الانقسام الانفكاكي المستلزم للمادة وتقرير الاول بانه لا يجوز ان لا يقتضي
ذاتها التجرد عن المادة ولا الحلول فيها بل كل منهما يكون لامر من خارج والا لم يمتنع
قبول الانقسام الوهمي للانفكاكي وقد مر الكلام فيه والاشهر بان الصورة الجسمية مستلزمة
للتشكل وهو مستلزم للمادة اما الاول فلما يجيء من تناهي الامتدادات ولا نعني بالشكل
الا الهيئة الحاصلة بسبب احاطة نهاية او نهايات واما الثاني فلان حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة المادة
ولم يكن لها دخل في ذلك فاما ان يكون بمجرد الطبيعة الامتدادية فيلزم تساوي الاجسام
في الاشكال او بحسب فاعل من خارج فيتوقف المقادير والاشكال على انفصال
وانفصال وعلى قبول وانفعال وقد بيّن ان ذلك بدون المادة محال واعترض
بوجهين احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد يختلف المقادير والاشكال بلا انفصال
كما في تبدل مقادير الشمعة واشكالها مع ان امتدادها بحالها وان اريد ان امكان
الانفصال الوهمي يستلزم لامكان الانفكاكي المحوج الى المادة على ما مر كان ما في المقدمة
مستدركا في البيان وهو وان لم يكن قادحا في الغرض لكن لا كلام في استقباحه
في اداب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستدركة في غاية الخفاء يحتاج الى البيان
وثانيهما النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات حيث كان طبعه الكل والجزء واحدا
مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان المراد
لزوم احد الامرين اعني الانفصال كما في تشكل الماء بجعله مياها او بجزء والانفعال كما
في الشمعة وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من برهاني الانفصال والاتصال
مع ما عليهما من الاشكال ولا خفاء في ان هذا مع كونه خلاف الظاهر تغيير القوم
مشتمل على استدراك لان امكان الانفعال لازم قطعا فلا معنى لضم الانفصال اليه
وجعل اللازم احدهما ولا يتسنى ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الاشارات
حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادح في الغرض لانا لم نجعل لزوم المحال مقصورا
على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال وانما عيّناهما لانا ذكرنا

لزوم المحال على لزوم الانفصال ولزوم الانفعال جميعا فان ثبت كلا اللزومين
فذاك والاختلاف في لزوم الانفعال وهو كاف في لزوم المادة وثانيهما ان ليس
المراد انفصال الجسم في نفسه بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض بمعنى عدم اتصال
عما من شانه الاتصال فان هذا هو المحوج الى المادة لا مجرد التمايز والافتراق
وللتنبيه على هذا المعنى بوضوح الانفصال للاتصال والاولى ذكر الاتصال
الاجسام بعضها ببعض في اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا الحمل ما قال في شرح
الاشارات ان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال
بعضها ببعض وذلك مستلزم للمادة ولما لاح على هذا الطريق اثر الضعف بناء على انهم
بنوا ثبوت المادة على امكان الاتصال والانفصال في الجسم حتى لو لم يوجد الا جسم
واحد كان كذلك لا الاتصال والانفصال فيما بين الاجسام وان دعوى امكان
الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب الطبيعة الجسمية ربما لا يسمع عدل
الى طريق الانفعال فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والتشكل
عن فاعلها في الامتدادات الابعاد ان يكون فيه قوة الانفعال المقتضية للمادة واجيب
عن البعض ايضا بوجهين احدهما ان هناك مادة يقبل الكلية والجزئية لقبولها
بذاتها الاتصال والانفصال يوجب اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء
الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحدا هو الصورة النوعية بل او الصورة
الجسمية اذا فرضنا مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية
بالانقسام والكلية بالالتيام من لواحق المادة وثانيهما ان هناك مانعا هو الجزئية
فانه لما حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء ما دام الجزء
جزءا والكل كلا ولا يتصور ذلك في الصورة المجردة عن المادة وهذا عائد الى الاول
الا انه يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار الكل لا يمتنع كونه على شكله كتدوير
الفلك وحامله والمقصود بالبعض هو الشكل واما المقدار استطرادي وجوابه
ان الجزئية تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كرية جميع اجزاء الكرة
وهذا كاف في دفع البعض على ان مقتضى عدم التعدد في الفاعل والقابل هو ان يكون
شكل الجزء والكل واحدا بالشخص ولا خفاء في ان الجزئية تمنع ذلك قال الرابع
قد ثبت امتناع كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى فاحتيج الى بيان
ذلك على وجه لا يدور وذلك ان الهيولى تحتاج في بقائها الى صورة لا بعينها وهي
محفوظة بصورة هي واحدة كالسقف يبقى بدعائم تزال واحدة وتقام اخرى نعم
قد يلزم صورة واحدة لاسباب خارجة كما في الفلك ثم الصورة تحتاج في تشخصها الى الهيولى
المعينة التي هي محلها لما علم من ان تشكلها انما يكون بالمادة وما معها من العوارض
وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها ولكونها مقارنة

لما هو متاخر عن الهيولى اعني التناهي والتشكل التابعين للمادة ولكونها محتاجة
الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا يعقل في الشي المعلل ان يحوج
علته شيئا لا بعينه وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل
لا يكون فاعلا ومن ان الهيولى لا تقوم بالفعل الا بالصورة فيكون محتاجا
اليها في الوجود متاخرة عنها ولانها قابلة للصورة غير مناسبة فلا يكون علة لشيء
منها لعدم الاولوية وان انضم اليها ما تفيد الاولوية لم يكن للهيولى الا القبول
والحق ان بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة وامتناع علية احدهما للاخرى ووجوب
تقدم الصورة على الهيولى من حيث هي صورة ما وتاخرها عنها من حيث هي صورة متشخصة
على وجه يندفع عنه ما يسنح من الاشكال عسير جدا والمتاخرون قد بذلوا فيه
المجهود وبلغوا مداه ولو علمنا فيه خيرا لاوردناه قال الخامس من تفاريع
القول بالهيولى والصورة اثبات صورة نوعية هي مبادي اختلاف الانواع بالاثار
وبيانه انه لا خفاء في ان للاجسام اثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة
كما في الماء او بعسر كما في الارض او امتناع عن ذلك كما في الفلك وكالاختصاص
بما لها بحسب طبعها من الاشكال والامكنة والاوضاع وليس ذلك بمجرد الجسمية
المشتركة ولا الهيولى القابلة وهو ظ ولا امر مفارق نسبته الى جميع الاجسام
ولان الكلام في اثار الاجسام فلزم الاختلاف فيتعين ان يكون بامور مختصة مقارنة
ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لانا ننقل الكلام الى اسباب تلك الاعراض ولئن
ولان تنوع الاجسام وتحصلها موقوف على الاتصاف بتلك الامور ومن المحال
تقوم الجوهر بالعرض واعترض بان الترديد المذكور يجري في اختصاص كل جسم بما له
من الصورة وقرر الامام بان اختصاص الجسم بهذه الصورة مثلا لو كان لاجل
صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق المعية فيلزم استناد كل صورة
الى صورة لا الى نهاية او على طريق المسابقة بان تستند الصورة الحاصلة في الحال
الى صورة سابقة عليها فيندفع اصل الاحتجاج لجواز ان تستند كل عرض الى عرض
الاحتجاج خ
سابق عليه واجاب بانه على طريق المسابقة ويمتنع مثله في الاعراض لانها تستند
الى مبادي موجودة في الاجسام بعد ما عند زوالها بالقسر لوجهين احدهما ان الماء
المسخن بالنار يعود باردا فلولا ان في جسم الماء شيئا محفوظ الذات عند ملاقاة
النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فانها اذا زالت الى الهوائية لا يعود
بالطبع وثانيهما ان كيفيات العناصر تنكسر صرافتها عند الامتزاج ولا كاسر سوى
الصورة لما سيجيء في بحث المزاج واجيب بان هذا انما يتم لو ثبت ان كل عرض
كذلك اي يعود بعد الزوال وينكسر عند الامتزاج والا فيجوز ان يكون
الاعراض التي كذلك مستندة الى امور محفوظة هي اعراض يستند كل منها الى عرض قبله

وهكذا الى غير النهاية كالصور ولهذا قال الامام في موضع آخر ان الذي حصل بالدليل
هو استناد هذه الاعراض من الاين والكيف وغيرهما الى قوى موجودة في الجسم
واما انها صور لا اعراض فلا بل لا يجب عندنا انها من قبيل الاعراض واجاب
انه كما لا يمتنع تعاقب الصور على الاطلاق لا يمتنع تعاقب الاعراض التي تستند اليها
ما هو بعد الزوال فيكون لكل سابق معدا للاحق ويرجع اختلافها الى اختلاف
الاستعدادات وان كان المبدا واحدا وقد يقال نحن نعلم بالضرورة ان ههنا
آثارا صادرة عن الاجسام كالاحراق للنار والترطيب للماء فلو لم يكن لها الا الهيولى
والصورة الجسمية لما كان كذلك فلا بد فيها من امور هي مبادي تلك الآثار ولا خفاء
في ان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بنوع نوع فتنوعها وتحصلها انما يكون
باعتبار تلك المبادي فتكون صورا لا اعراضا لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ويندفع
ما يقال لم لا يجوز ان تكون تلك الآثار مستندة الى الفاعل المختار او تكون لبعض
المفارقات خصوصية بالنسبة الى بعض الاجسام دون بعض او تكون اختلاف الآثار
عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وقبولها لها وبهذا يظهر انه يكفي في اثبات
الصور النوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مع الاشتراك في المادة
والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهري نسميه الصورة النوعية ويتم
بعد تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها وكون مبدئها
منفعة الحقيقة وكذا صورها الجسمية انما لا يلزم كون ما به الاختلاف جوهرا حالا
في الهيولى ليكون صورة ولم لا يجوز ان تكون عرضا قائما بالصورة لا بالجسم نفسه ليدفع
بان الموضوع الحال في الجسم متقوم بما هو غنه فلا يكون مقوما له متقدما عليه او يكون
جوهرا غير حال في مادة فلا يكون صورة ويكون الاختصاص بمعاينة وبين الجزئين الآخرين
على وجه آخر غير الحلول والحق ان اثبات الصورة الجوهرية سيما النوعية عسير وان الذي
يعلم قطعا هو ان الماء والنار مثلا يختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية كالانسان
والفرس في الحيوانية واما ان في كل منهما جوهرا لا يختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك
حالا في الاول هو الصورة الجسمية وآخر يختلف بالحقيقة حالا فيه ايضا هو الصورة النوعية
وهكذا في سائر مراتب امتزاج العناصر الى ان ينتهي الى النوع الاخير كالانسان مثلا
فيكون في مادته جواهر كثيرة هي صور العناصر والاخلاط والاعضاء وآخرها
صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة فلم يثبت بعد وما يقال ان الانواع
الفعلية انما تحصل من الانواع الخارجية فلا بد في اختلاف الانواع الحسية من صور
مختلفة الحقيقة هي ماخذ الفصول ليس بشيء لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعا
بسيطة من جنس الجوهر ولان الجزء الخارجي قد لا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة
اللهم الا بمجرد التسمية ووقع في ديباجة الاخلاق النصيرية ما يشعر بان علي الصورة

الانسانية طراز عالم الامر اي المجردات فكانه اراد انها لتعلقها ببدنها من الكمال
واعدادها البدن لقبول تعلق النفس شبيهة بالمجردات وان كانت حالة
في المادة واراد بكونها من عالم الامر ان وجودها دفعي لا كالهيولى وما لها
وما لها من الاطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد واما ما يقال من انه اراد
بها النفس الناطقة بدليل الاستشهاد بقوله تعالى ينزل الروح من امره فكونه بحركة
بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس بها وان النفس مبدا لوجودها قال
المبحث الخامس بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ في بيان احكامه فمنها ان الاجسام
متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا اصل يبتني عليه كثير
من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد
فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب
الى الكل على السواء ولما جاز على كل جسم ما يجوز على الآخر كالبرد على النار والخرق
على السماء ثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيامة ومبنى هذا الاصل عند
المتكلمين على ان الاجسام مركبة من الجواهر الفردة وانها متماثلة لا تختلف فيها
اختلاف حقيقة ولا يخفى على المنصف ان التماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جهة
بعض الاعراض داخلة فيها وقد يستدل بان الاجسام متشاركة في التحيز وقبول
الاعراض وذلك من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى الفلكي والعنصري
بما لها من الاقسام ومورد القسمة مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض
على تقدير الاستواء في الاعراض ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك والكل
ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم
وان كانت هي انواعا مختلفة مندرجة تحته فتمسك بان الحد الدال على ماهية الجسم
على اختلاف عباراتهم فهو واحد عند كل قوم من غير توزيع وقسمة فلذلك ابقى الكل
على تماثلها فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم
هو القابل للابعاد الثلاثة او المشتمل عليها ثم الطبيعي والتعليمي ومنشأ هذا التوهم
استبعاد ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لا يختلفان الا بالعوارض
كالانسان دون الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولم يسمع نزاع في ان الجسم
جنس بعد ما قال وقول المصنف الظاهر بحالفها تخالف خواصها انما يوجب تخالف الانواع
لا تخالف المفهوم من الحد قال ومنها اي من احكام الاجسام انها باقية زمانين
واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ونحوها
هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات وان كان في العوارض
والهيئات لا بمعنى ان الحس يشاهد بقاءها لئلا يرد الاعتراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد
الامثال كما في الاعراض وقد يفهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء وعليه حمل

فما قال في البويدان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام وبيّن بان غاية امرها التفرق
والانقسام وهو لا يوجب الانعدام وأيّ حبر بان دعوى الضرورة في ذلك
في غاية الفساد كيف وقد صرح هو انه في بحث المعاد واستدل على جواز العدم تارة
بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا
الثاني وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظرا الى الذات واجيب
بان هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان يكون الشيء في ذاته
قابلا للعدم السابق واللاحق جميعا ويمتنع احدهما او كلاهما لعلة والحاصل ان الخلاف
لا ينافي الابدية كما في النفس الناطقة على راي ارسطو والامكان لا ينافي الابدية
ولا الازلية كما في الزمانية دون الذاتية على راي الفلاسفة ويمكن ان يقال انه لما كان
الحكم بجواز العدم في ذلك الحكم بعموم دليل الامتناع لا يقال فعلى هذا لا احتياج الى اعتبار
الحدوث لان الجسم ممكن جائز الوجود والعدم قديما كان او حادثا لانا نقول هو
مراعاة لطريق المتكلمين حيث يسندون الموجود الى العدم والحادث لا الواجب
والممكن وبيان جواز حصول العدم بالفعل وذلك في الحدوث دون مجرد الامكان
وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من العمومات
مع القطع بان الهلاك والفناء في المركبات وان جاز ان يكون بانحلال التركيب وزوال
الصور لكن في البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة لا يتصور
الا بالانعدام قال وهي اقتضت يعني ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض من انها
لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جاريا في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر النظام هاهنا
الدليل على صحة فنائها والتزم انها لا تبقى زمانين وانما يتجدد بتجدد الامثال
كالاعراض هو لا بانتفاء الملزوم لانتفاء اللازم والكرامية قضاء الضرورة ببقائها
فالتزموا امتناع فنائها هو لا بثبوت اللازم لثبوت الملزوم وقد سبق في بحث
امتناع بقاء العرض بطلان دليل منع الملازمة فاندفع ما ذكره الموافقان مع امكان
التقصي عن النقض بانه يجوز ان يفني الاجسام بعد بقائها بان لا يخلق الله تعالى
فيها الاعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها كالاكوان او غيرها
على ما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين او بان لا يخلق فيها العرض الذي هو البقاء
على ما قال الكعبي او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعلقا كما قال ابو علي انه يخلق
بحلق بكل جوهر فناء واما غير متعلق كما قال غيره انه فناء واحدا يكفي لافناء كل الاجسام
وزعم بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده مجموع اعراض
والعرض غير باق وقد نبهناك على انه ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم
والرائحة من الاعراض اجسام قائمة بانفسها قال واما الفلاسفة فلا نزاع لهم
في فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات التركيبية وانما النزاع في فنائها

بالكلية اعني الهيولى والصورة الجسمية ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازليته المستلزمة
لابديته فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وستقف على شبههم باجوبتها قال
ومنها ان الجسم لا يخلو عن شكل لانه متناه على ما سبق وكل متناه فله شكل اذ لا نعني به
سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما الافتقار الى الحيز بمعنى فراغ يشغله فضروري
وانما ذكر هذا وامثاله من الاحكام الضرورية في المباحث العلمية من حيث يفتقر
الى تنبيه او زيادة تحقيق وتفصيل او بعث تفريع او دفع خلاف من شرذمة
ثم استناد خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر المختار هو المذهب عندنا
كما سبق وذهبت الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو
عن جميع القواسر والاسباب الخارجة يكون بالضرورة على شكل معين وفي حيز معين وهو
المعني بالطبيعي وعلى هذا الى الاعراض فانه يجوز ان يقتضي شكلا ما وحيزا ما
لكل جزء من اجزاء الارض ويستند الخصوصية الى اسباب خارجية كارادة القادر المختار
لا يقال لعل من الاسباب ما هو من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض محال
يجوز ان يستلزم محالا هو الخلو عن الشكل والحيز لانا نقول ما يقتضيه لازم الماهية
يكون طبيعيا لا قسريا وهو ظاهر ولم يريدوا بالحيز هاهنا المكان بمعنى السطح الباطن
من الحاوي حتى يرد الاعتراض بان الجسم قد لا يكون له مكان كالمحدد فضلا ان يكون
طبيعيا ولا الفراغ الذي يشغله الجسم كما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعي فان كان
ذا مكان كان حيزه مكانا وقال ايضا لا جسم الا وله حيز اما مكان او اما وضع وترتيب
لا يقال لا اختصاص بالحيز الطبيعي كما انه ليس معللا بالاسباب الخارجية كذلك ليس معللا
بالجسمية ولوازمها بل لا بد من خصوصية فيصل الكلام انهما وتبين لانا نقول قد ثبت
في بحث الصور النوعية ما يزيل هذا الاشكال واتفقوا على ان الحيز الطبيعي لا يكون
الا واحدا لان مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فعند عدم القاسر اما ان يحصل
فيها وهو محال بالضرورة او في احدهما فلا يكون الاخر طبيعيا وايضا اذا اتى خارجا
بالقسر فعند زوال القاسر اما ان يتوجه اليهما وهو محال او الى احدهما وفيه ميل عن الآخر
فيصير الهرب بالطبع مهروبا بالطبع او لا يتوجه الى شيء منهما فلا يكون شيء منهما طبيعيا
لا يقال يجوز ان يكون الحصول في احدهما او الميل اليه بحسب ما يتفق من الاسباب المخصصة
ما نعا من الآخر لانا نقول الكلام فيما اذا فرض خاليا عن جميع الاسباب الخارجية
نعم يرد انه يجوز ان لا يحصل في احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع الترجيح بلا مرجح
ويكون كل منهما منافيا من الاول بل من حيث وجد وجعل صاحب المواقف اثبات الحيز الطبيعي
من فروع القول بالهيولى نظرا الى ان القائلين بالجزء يجعلون الاجسام متماثلة لا تختلف
الا بالعوارض قال ومنها انه يمتنع اعلم ان مذهبي المنع والتجويز ليس على طرفي
النقيض لان حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد

الضدين من كل عرض اي من كل جنس من اجناس الاعراض اذا كان قابلا له كذا
في نهاية العقول وقال الامام الرازي مذهب اصحابنا ان الجوهر لا يخلو عن كل جنس
من الاعراض وعن جميع اضداده ان كان له اضداد وعن احد الضدين
ان كان له ضد وعن احد من جنسه ان لم يكن له ضد ولا خلاف في امتناع الخلو
عن الاعراض بعد قبولها وحاصل الكلام انه يجوز ان لا يوجد فيه شيء من الاعراض اي في الازل
كما هو رأي الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها واما فيما لا يزال
كما هو رأي الصالحية من المعتزلة فرجع الاول الى الايجاب الكلي والثاني الى السلب الكلي والاشبه
هو الايجاب الجزئي يعني انه يجب ان يوجد في كل جسم شيء من الاعراض الا ان القائلين
بالتفصيل منهم من خصه بالالوان يعني انه يجب ان يوجد فيه شيء من الالوان وهم
المعتزلة البغدادية ومنهم من خصه بالاكوان يعني انه يجب ان يوجد فيه الحركة
او السكون والاجتماع او الافتراق وهم البصرية واحتج المانعون بان الجسم
متحقق في الزمان ومتحيز بالبعد فلا يخلو عن حركة او سكون واجتماع او افتراق على تقدير
تمامه انما يفيد هذا الايجاب الكلي المدعى نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلي
وعلى البغدادية القائلين بجواز الخلو عما عدا الالوان وكذا احتجاجهم بان الشيء لا يوجد
بدون التشخص ضرورة وتشخص الاجسام انما هو بالاعراض لكونها متماثلة لتماثلها في الجرم
المتماثل فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجود غير المتشخص وهو مع انه لا يفيد العموم اعني
امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض لان البعض كاف في التشخص نعم
يفيد عموم الاوقات اعني الازل وما لا يزال بخلاف الاول فانه انما يفيد امتناع
خلو الجسم في الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك في الزمان الحادث والثالث
وعن الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم اخر محتاج في تعميمه
الى قياس ما قبل الاتصاف اعني الازل على ما بعده اعني ما لا يزال كما يقاس بعض
الاعراض على البعض نعم هما للدليلين في جميع الاعراض وهو ان اتصاف الجوهر
بالعرض اما لذاته واما لقابليته ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان
على السوية والجواب منع المقدمتين واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين
في الجملة بوجوه الاول انه لو لم يجز لكان الباري مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض
وهو ينافي الاختيار والجواب ان عدم القدرة على المحال كوجود الملزوم بدون اللازم
لا يوجب العجز وسلب الاختيار الثاني لو لم يجز خلو الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز
ان يخلق الله تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعي البطلان
الثالث انه لو لم يجز خلوه عن جميع الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال
لا نسلم خلوه عن اللون بل غايته عدم الاحساس به لانا نقول عدم الاحساس بالشيء من شانه
الاحساس به مع سلامة الالة وسائر الشرائط دليل على عدمه فاقل من جملة الشرائط

١٤٩

استعداد المانع وكيفه ممنوع فلئن سلم ففتح هذا الباب يؤدي الى جواز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة واصوات هائلة ولا ندركها لمانع وقد يجاب بان الشفيف
ضد اللون لا عدمه قال ومنها انها متناهية الابعاد جعل هذا من احكام
الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمي هو المتحقق بلا نزاع بخلاف الخلاء وقد نقل القول
بلا تناهي الابعاد عن حكماء الهند وجمع من المتقدمين وابي البركات من المتاخرين
والمشهور من ادلة الاولين ثلثة الاول برهان المسامتة وهو من خواص المتن
وانما اعتبر حركة الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامتة هناك في غاية الوضوح
لا يتوقف فيه العقل بل يكاد يشهد به الحس ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا
ولو فرض امتدادهما الى غير نهاية والمسامتة بخلافها وانما اعتبر النقط بحسب الوهم
لان ثبوتها بالفعل غير لازم ما لم ينقطع الخط بالفعل وهما او ههنا من تقرير البرهان اشارة
الى دفع اعتراضات تورد عليه فمنها منع لزوم اول نقطة المسامتة مستندا بما ذكرنا
في بيان استحالة اللازم وهو ان على تقدير لا تناهي البعد لا يلزم اول نقطة المسامتة
لان الحركة والزاوية تنقسمان لا الى نهاية فيقبل كل سمت سمتا لا الى اول وكذا
في ان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسامتة حصلت بعد ما لم تكن فيكون لها
اول بالضرورة ثم توجه الى ان يجعل معارضة في المقدمة وجوابها النقض بكل دليل
استثنائي استثني فيه نقيض التالي فانه لو صح ما ذكر لصح فيه الاستدلال على نفي
الملازمة لان الملزوم حينئذ جاز استلزامه للنقيضين مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الوضع
المذكور لزم ثبوت اول نقطة المسامتة لما ذكرنا وعدم ثبوته لما ذكرتم على انه
يتجه ان يقال لو وجد البعد مع الوضع المذكور فاما ان يتحقق اول نقطة المسامتة
او لا يتحقق وكلاهما محال لما ذكرتم الا ان يحتاج فالتحصيل ان حدوث المسامتة لا يقتضي
الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان لكن لا يلزم البداية بحسب المسافة اعني اول
نقطة المسامتة فلئن سلم من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة
فلو لم يكن لها اول لم يكن للحركة اول فلم يكن للزمان اول ومنها ان المحال
انما لزم على تقدير لا تناهي البعد مع الوضع المذكور وهو لا يستلزم استحالة لا تناهي
البعد لجواز ان يكون ناشئا من المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان ما فرضنا
وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي فيتعين كونه المنشأ للزوم المحال ومنها
انا لا نسلم استحالة اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي وما ذكر في بيانه بطلان لا تناهي
الحركة والزاوية لا الى نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام الوهم فيما يتوهم
من الهندسيات صحيحة لكونها تجري مجرى المحسوسات لكونها على طبق من العقل بحيث لا يمنع الا مكابر
ولهذا لا يقع فيها اختلاف آراء وانما الكاذب من الوهم الحكم في المعقولات
بما يخص المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذو وضع واما اعتراض الامام بان هذا الدليل

الاول انه لو وجد بعد غير متناه لا امكن ان يفرض
ان يتحرك الكرة فيحصل قطر موازيا لخط لا يتناهى
ويلزم بعض نقطه والوهم لا اوليه الى لا الى اول
حدوثها مع استحالته الخطوط الغير المتناهي الا بالاجل
نقط تفرض فان قيل منه تفرض فيه فيحصل الزاويه ووجه وكل منه
معها لا نهاية لانه يكون لزاويته ولا الى نهايه
الحكم الوهم الصادق فاسد الانقسام لا الى نهايه
والمسامتة بالنصف منه قبل المسامتة باجل
متن

مغلوب لانه لما كان المسامتة لكل نقطة بعد المسامتة لما فوقها لزم عدم تناهي الابعاد وبيانه
على ما في المطالب العالية ان اعظم ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو قطر العالم اعني الخط
المار بالمركز الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة يميل قطرها الموازي للمحور الى ان
حدثت زاوية قابلة للقسمة ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامتة لنقطة فوق
طرف المحور ويكون هناك ابعاد يفرض فيها نقطة لا الى نهاية فهو آية ان هذا من الوهميات
الكاذبة التي لا يصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء او ملاء يمتد فيه الخط او ينتهي اليه
طرفه وما ذكره الامام من ان صريح العقل شاهد بمسامتة طرف هذا الخط لشيء وهو غير
خارج العالم وان انكاره مكابرة في الضروريات مكابرة قال الثاني برهان السلمي
وحاصله لو كانت الابعاد غير متناهية لزم امكان عدم تناهي المحصور بين حاصرين ووجه
اللزوم على ما نقل عن القدماء انا نخرج من نقطة خطين كساقي مثلث ولا خفاء في انهما
كلما امتدا تزدادا البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية
واعترض عليه انا سلمنا ان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لا ينتهي الى بعد
لا يكون فوقه بعد ازيد منه وهو ليس بمحال وانما المحال ان يوجد بعد بينهما يمتد طوله الى غير النهاية
وهو ليس بلازم فقرره بانا نفصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خطا
ونسميه بالبعد الاصل وامتداد الخطين بما لا يتناهي الاصل فيكون تزايد الابعاد
بحسب تزايد الامتداد لو لزم من عدم تناهي الامتداد وجود زيادات على البعد الاصل
غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على امتداد
الاصل واذا هذا امكن تساوي الزيادات فلنفرضها كذلك وليكون كل زيادة مع المزيد
عليه موجودة في بعد لزم وجود بعد يشتمل على الزيادات الغير المتناهية لذلك
معنى حصول كل زيادة مع المزيد عليه ولزم كونه غير متناه لان زيادة الاولى المعدات
بالفعل الى غير النهاية يوجب عدم تناهي المعدات المشتمل عليها بحكم الضرورة
الداخل وانما فرض الزيادات متساوية احترازا عما اذا كانت متناقصة بالفعل فان
المعدات ربما ينتهي الى ما لا يقبل الانقسام بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي
او لا يظهر واما صورة التزايد فلا خفاء في ان التزايد مثل زيادة فاللزوم فيه اظهر
ولما كان في هذا التقرير تطويل مع كون استلزام عدم تناهي الزيادات لوجود بعد
غير متناه محل بحث ونظر لخص صاحب الاشراق في بعض تصانيفه البرهان بان نقول
بعد ما بين الخطين دائما يتقدر بامتدادهما فلو امتدا الى غير النهاية كان ما بينهما غير
متناه ضرورة ان المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وعلى هذا وهذا اللزوم الضروري
لا يمكن منعه الا مكابرة لكن لما كان في امكان المفروض نوع خفاء قرر بعضهم بانا نفرض
زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة وللزوم تساوي الزاويتين الحادثتين من الخط
الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقي المثلث ولزوم كون زواياه مساوية لقائمتين

لزم ان يكون كل من الزاويتين ثلثي قائمة ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي
اضلاعه كل ذلك لما بين في اقليدس فيلزم من عدم تناهي الخطين عدم تناهي ما بينهما وحاول
صاحب الاشراق سلوك طريق يوضح كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة فاخترع
البرهان الترسي وتقريره انا نخرج من مركز جسم مستدير كالترس مثلا ستة خطوط قاسمة له
الى ستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين
الحادثتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل ضلعين فيصير كل قسم مثلثا
متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد البعد ما
بينهما الى غير النهاية ومن توقف في لزوم تساوي الزوايا والاضلاع وجوز كون وتر
زاوية مبدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة
واعترض على هذه البيانات بانها انما تفيد زيادة الابعاد والاتساعات فيما بين الخطين
الى غير النهاية لا وجود بعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد
هو آخر الابعاد يساوي الخطين اللذين هما ساقا المثلث ولا يتصور ذلك الا بانقطاعهما
وتناهيهما فيكون اثبات التناهي بذلك مصادرة على المطلوب وكونه قائما انما لزم من جميع
المفروض وهو لا يستلزم استحالة لا تناهي الخطين والجواب انه لما لزم تساوي اضلاع
مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهي قاعدته على تقدير لا تناهي ساقيه ظاهرا لا يمكن
منعه واما السند فلنا لا نسلم لانه لما لزم مساواة القاعدة للساقين وكانت متناهية
لانحصارها بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير لا تناهيهما فيكون اللاتناهي
محالا وحاصله ان لا تناهي القاعدة ليس موقوفا على تناهي الساقين حتى يلزم المصادرة
بل مستلزم له بطريق الخلف وقرر انه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة
مساوية لهما بما ذكر من الدليل لكن القاعدة لا يكون الا متناهية ضرورة انحصارها
بين حاصرين فيلزم تناهي الساقين لان المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وقد فرضناهما
غير متناهيين هف واما كون المحال ناشئا من لا تناهي الخطين فللعلم الضروري بامكان
ما عداه من الامور المذكورة قال الثالث برهان التطبيق وتقريره انه
لو وجد بعد غير متناه نفرض نقصان ذراع منه ثم نطبق بين البعد التام والناقص
فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو يوجب المساواة بين الزائد
والناقص بل الجزء والكل او لا يقع ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه
انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع وقد مر في ابطال التسلسل على هذا البرهان
من الاعتراضات والاجوبة فلا معنى للاعادة قال وقوله ومبنى الاول اي برهان
المسامتة على نفي الحركة الغير المتناهية لصحة انعدام الحركة والزاوية الى غير النهاية ومبنى البرهان
السلمي على ان يكون لا تناهي البعد من جهة حتى يفرض انفراج ساقي المثلث لا الى نهاية
بل في الترسي لا بد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات وكان طريق السلمي مبنيه على طريق

الزام القائلين بلا تناهي الابعاد في جميع الجهات ومبنى برهان التطبيق على مقدمة ما ضعيفة
سبقت الاشارة اليها ابطال التسلسل مثل قد دارا توهم على التطبيق ومثل استلزام
وقوع ذراع بازاء ذراع للتساوي ومثل اختصاص ذلك بما له وضع وترتيب
لتحصيل التفصي عن النقض بمراتب الاعداد وحركات الافلاك قال وقد كثرت الوجوه
اي وجوه الاستدلال على تناهي الابعاد بتصرف في البراهين الثلثة واستعانة ببراهين
ابطال التسلسل اما وجوه التصرف في السلمي فقد سبقت واما في المسامتة فوجهان احدهما
برهان التخلص وتقريره انه لو امكن لا تناهي الابعاد لامكن ان يفرض كرة تخرج من مركزها
خط غير متناه ملازم له مقاطع لخط آخر غير متناه وان تحرك تلك الكرة على نفسها فلابد ان
يصير الخط الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتا ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه
على تخلص احد الخطين عن الآخر وهو لا يتصور الا بنقطة هي طرف احد الخطين وقد فرضناهما
غير متناهيين هف وقد يرد عليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهي سيما بحيث ينتهي من المقاطعة
الى المسامتة الى الموازاة واورد ابو البركات هذا المنع على برهان المسامتة وتبعه
صاحب الاشراق في المطارحات ولا يظهر له وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة
وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة وهو ان يفرض قطر الكرة مسامتا للخط الغير المتناهي
ثم موازيا له بحركة الكرة فلابد من نهاية المسامتة فيلزم في الخط الغير المتناهي نقطة هي آخر
نقط المسامتة وهو محال لان كل نقطة يفرض كذلك فالمسامتة بما فوقها بعد المسامتة بها هف
واما على برهان التطبيق فمثل ان يفرض البعد الغير المتناهي اذرعا فيعتبر التطبيق بين عدة
الالوف منها وعدة الآحاد على ما مر في التسلسل او يقال ما بين المبدأ المحقق او المفروض
وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيتناهى الكل لانه لا يزيد على ذلك
الا بواحد او يقال لا ذراع منه الا ويوضع فيتطبق بين قبلياتها وبعدياتها فان لم
يبطل التضايف وان تساويا لزم وجود ذراع لا بعدية له قبله لان للمبدأ قبلية
لا بعدية وايضا اذا طبقنا وجعلنا قبلية الاول بازاء بعدية الثاني وقبلية الثاني بازاء بعدية
الثالث وهكذا الى غير النهاية يبقى قبلية بلا بعدية فيبطل التضايف وايضا للاول
قبلية بلا بعدية فلو كان لكل عدد قبلية وبعدية لما لزم قبلية بلا بعدية قال احتج المخالف
بوجوه فان قيل الاول انا نعلم ان لا نجد ان سوى ان وراء العالم امرا الحق ما نحن فيه الا
انه جسم او بعد ولا يحكم فيه ولا يدل على انه غير متناه قلنا نعلم ان نبطل ان ذاتي من زعم
انه عدم محض ثم لا يدلون على تمام المطلوب بمعونة مقدمات معلومة مثل ان ما يلي طرف العالم
لا يكون الا خلاء وهو بعد او جسما وهو ذو بعد بل اذا اثبت استحالة الخلاء تعين انه جسم
ولا يكون متناهيا والا لكان له طرف فيعود الكلام ويثبت ان ما وراءه ليس عدما محضا
قال خاتمة جعل بحث الجهة خاتمة بحث تناهي الابعاد لكونها عبارة عن نهاية
الامتداد وذلك ان طرف الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة

جهة ثم انها موجودة ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة
الحسية والمعدوم او المجرد ممتنع الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة في الكيف
كحركة الجسم من السواد الى البياض فان البياض مقصد المتحرك بالتحصيل فلا يجب بل يمتنع
ان يكون موجودا لامتناع تحصيل الحاصل ثم لا يخفى ان معنى الحصول في الجهة الحصول عندها
ووصوله وقربا كما ان معنى التحرك في جهة كذا التحرك في سمت تلقاء الجهة وذلك لان كلا
من المتحرك والحركة منقسم ولا شيء منهما الى منقسم والجهة لا يقبل القسمة اعني
في مأخذ الحركة والاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فاذا وصل المتحرك الى الجزء
المتحرك فيه حركته اذا وصل اليه فيكون هو الجهة من غير مدخل للجزء الآخر واما ان يجاوزه
فتلك الحركة اما حركة عن الجهة فالجهة هي ما تركه الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهي الآخر فقط
لا يقال بل الجهة لانا نقول الحركة في الشيء المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة او الى جهة
ويعود المحذور والقطع بان الجهة هي مقصد المتحرك لا المسافة التي تقطع بالحركة وهذا يدل
على انها لا تقبل الانقسام في مأخذ الحركة والاشارة وهو كاف في افادة المطلوب اعني
امتناع الجسم والحركة فيها ولا يدل على انها لا تقبل الانقسام اصلا حتى لا تكون الا نقطة
بل ربما يكون خطا او سطحا بقي الكلام في ان طرف كل امتداد ومنتهى كل اشارة
جهة حتى يكون جهات كل جسم اطراف امتداداته فيكون على سطحه ام الجهة نهاية جميع الامتدادات
ومنتهى جميع الاشارات حتى لا يكون الا على سطح محدد الجهات الحق هو الثاني قال
ثم انها اي الجهات غير محصورة في عدد لجواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد
بل بالقياس الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسبب الشهرة امران احدهما
خاصي وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان
فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما عامي وهو اعتبار حال الانسان فيما له من الرأس
والقدم فيحصل بهما له الفوق والتحت ومن البطن والظهر فيحصل بهما له القدام والخلف
ومن الجنبين اللذين عليهما يتأتى في الغالب وهي اليمين واقوى اضعف
وهي اليسرى فيحصل بهما اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات بحسب المقايسة
والمناسبة فكان في ذوات الاربع الفوق والتحت ما يلي الظهر والبطن والقدام
والخلف ما يلي الرأس والذنب وليس شيء من الاعتبارين بموجب لانحصار الجهات
في الست قال والطبيعي منها اي من الجهات جهة العلو وهو ما يلي رأس الانسان
بالطبع والسفل وهو ما يلي قدمه بالطبع حيث لا يتبدل اصلا ولا ربع الباقي
وضعه يتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب
خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه
والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا
فانه لا يصير ما يلي رجله تحتا وما يلي رأسه فوقا بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق

والفوق والتحت بحالهما فالشخصان القائمان على طرفي قطر الارض يكون رأس كل منهما
فوق ورجلاه تحت قال والعلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل توهم دفع ما
يسبق الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق والتحت متضايفان لا يعقل كل منهما
الا بالقياس الى الآخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والتحقيق ان المتضايف
انما هو بين الفوق وذي الفوق وكذا البواقي واما الجهتان فقد يمكن في العقل
بل في الوجود كما في الارض فانه لا تحت لها الا بالتوهم فان جميع اطراف امتداداتها
المتعلقة الى السماء فلها الفوق فقط قال ومنها اي من احكام الاجسام
العقلية

انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة ههنا اربعة الاول حدوث الاجسام
بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثاني قدمها
كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعته ونعني بالصفة ما يعم الصور والاعراض
وتفصيل مذهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها من الضوء
والشكل واصل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل
الى الابد الا ان كل حركة نوعية من حركاتها فهي مسبوقة بأخرى فتكون حادثة
وكذا الوضع والعنصريات قديمة بموادها وصورها الجسمية وكذا صورها النوعية
بحسب الجنس بمعنى انها لم تزل عنصرا ما لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية
او الارضية لا يلزم ان تكون قديمة لما يجيء من قبول الكون والفساد والثالث
قدمها بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا
في تلك الذوات التي ادعوا قدمها انها جسم او غير جسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر
الاربعة جملتها او واحد منها والبواقي تتكون بتلطيف او تكثيف والسماء من دخان
يرتفع من ذلك الجسم او جوهر غير العناصر حدثت منها العناصر والسموات او اجسام
صغار صلبة لا تقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا في انها كرات او مضلعات
وعلى تقدير عدم الجسمية فقيل هي نور وظلمة والعالم من امتزاجهما وقيل جوهر هيولى
تعلقت الاولى بالاولى فحدثت الكائنات وحدات تحركت فصارت نقطا واجتمعت
النقط فصارت خطا والخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما وبالجملة
فللقائلين بقدم العالم مذاهب مختلفة مفصلة في كتب الاقوام والظاهر انها رموز واشارات
على ما هو دأب المتقدمين من الحكماء واما قدمها بصفاتها دون ذواتها فغير معقول
قال لنا وجوه المشهور في الاستدلال على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظ واما الصغرى فلوجهين احدهما
ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض كما مر والاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة
لكانت باقية لما عرفت من ان القدم ينافي العدم والازلية تستلزم الابدية لكن اللازم
بط لما سبق من لزوم امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا تخ

وقيل م
واجتمعت م

عن الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكل كون في الحيز اما حركة
او سكون لانه ان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز فسكون والا فحركة او لانه
ان كان مسبوقا بكون آخر في غير ذلك الحيز فحركة والا فسكون لما سبق من انه لا معنى للحركة
والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة والسكون حادث اما الحركة فلوجهين احدهما
انه يقتضي المسبوقية بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا يقتضي
زمانا حيث لم يجامع فيه السابق المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق
بالعدم لان معنى عدم تجامع السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد
المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث ههنا وثانيهما ان الحركة في معرض
الزوال قطعا لكونها تغيرا وتقضيا على التعاقب والزوال اعني طريان العدم
ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما جاز عدمه انتفى قدمه واما السكون
فلانه وجودي جائز الزوال ولا شيء من القديم كذلك اما انه وجودي فلان عدم
الحادث عدم يزول الى الوجود اذ لا امتناع لعدم العدم وهو انه اما واجب او مستند
اليه بطريق الايجاب انما قام في الموجود واما كون السكون وجوديا فلانه من الاكوان
واما كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا فلعدم نزاع الخصم في ذلك
واما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر فاذا جاز الحركة
على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل واما ثالثا فلان الاجسام اما بسائط
واما مركبات فالبسائط يجوز على كل من اجزائها المماس به الحصول في حيز الآخر وما ذاك
الا بالحركة والمركبات يجوز على كل من بسائطها المتماثلة ان يكون مماسها الذي وقع
بجزء من هذا البعض بسائر اجزائه المماس به وذلك بالحركة واعترض على ما ذكر في بيان
امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم في اول الكون
متحركا او ساكنا واللازم بط قطعا لاقتضاء كل منهما المسبوقية بكون آخر وبانا لا نم
ان الكون في حيز ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز كان حركة وانما يلزم لو كان
مسبوقا بالكون في حيز آخر وهذا في الازل محال لان الازلية تنافي المسبوقية
بحسب الزمان واجيب بان الكلام في الكون المسبوق بكون آخر للقطع بان الكون
الذي لا كون قبله حادث قطعا وهو المط وعلى هذا فالمنع ساقط لان معنى الكلام
ان الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز بل في حيز آخر كان حركة وما ذكر
من ان هذا ينافي الازلية بط لان الازل ليس عبارة عن حالة زمانية لا حالة قبلها
ليكون الكون فيه كونا لا كون قبله بل معناه نفي ان يكون للشيء بحيث يكون له اول
وحقيقته الاستمرار في الازمنة المقدرة الماضية بحيث لا يكون لها بداية كما ان حقيقة
الابدية هو الاستمرار في الازمنة الآتية لا الى نهاية فان قيل ما ذكرتم من دليل
امتناع الازلية انما يقوم في كل فرد من افراد الحركة ولا يدفع مذهب الحكماء وهو ان الحركة

مسبوقة بحركة اخرى لا الى بداية والفلك متحرك ازلا وابدا بمعنى انه لا تقدر زمانا الا وفيه
من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية الحركة ازلية فح يرد المنع على الكبرى ايضا
اي لا نم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث متناهية
فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو رأيهم في حركات
الافلاك واوضاعها احتج قال لما قام البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة
ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية
من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي
اللازم مناف للملزوم ضرورة وثانيهما ان ماهية الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل
لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم
باطل بالاتفاق وتم بيان ما قام البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية
وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق التطبيق وهو ان نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة
المتوافقة من الآن واخرى من يوم الطوفان فان كانتا لا الى نهاية ثم نطبق بينهما
بحسب فرض العقل اجمالا بان نقابل الاول من هذه بالاول من تلك وهكذا فاما ان يكون
مساوي الكل والجزء او لا فينقطع الطوفانية ويلزم انتهاء الآنية لانها لا تزيد عليها
الا بقدر متناه وثانيهما طريق التكافؤ وهو انا نفرض سلسلة من الحادث المعين الذي
هو مسبوق بحادث وليس سابقا على حادث آخر بمنزلة المعلول الاخير فلضرورة
تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين في الوجود يلزم ان تشتمل السلسلة
على سابق غير مسبوق وهو المنتهى وتقريره انا نفرض سلسلة من المسبوقية واخرى
من السابقية ثم نطبق بينهما فيقع مسبوقية الاخير بازاء سابقية ما فوقه فيلزم الانتهاء
الى ما له السابقية دون المسبوقية تحقيقا للتضايف قال وقد يذكر لبيان امتناع
تعاقب الحوادث لا الى بداية ونهاية وجوه اخرى منها انه لما كان كل حادث مسبوقا
بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل زنجي اسود كان الكل اسود ضرورة ورد
بمنع كلية هذا الحكم الا ترى ان كل زنجي فهو بعض من المجموع بخلاف الكل ومنها ان الحوادث
الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الى الازل
اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر من دورات زحل وعدد الايام
اكثر من عدد الشهور والسنين وكل ما يقبل الزيادة والنقصان فهو متناه لان معنى
نقصان الشيء عن الشيء ان يكون بحيث ينتهي منه شيء في مقابلة ما ينتهي من الزائد فيتناهى
الناقص ويلزم منه تناهي الزائد حيث لم يزد عليه الا بقدر متناه ورد بعد تسليم
المقدمة الاولى بمنع الثانية وانما يصح لو لم يكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهي
ولا معنى للزيادة والنقصان ههنا الا ان يحصل في احدى الجملتين شيء لم يحصل في الاخرى
وهو لا يوجب الانقطاع كما في [illegible] الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات الماضية

غير متناهية لامتنع انقضاؤها لان ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورة واللازم باطل
لان حصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله ورد بالمنع فان غير المتناهي
انما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار
وكل ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى فلان كل جزء
يفرض من الحركة فهو على الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير مستقرة الاجزاء ولا شيء
من الزائل اثر للموجب لامتناع انتفاء المعلول مع بقاء علته الموجبة واذا كان كل جزء
من الحركة اثرا للفاعل المختار كانت الحركة اثرا له لان الموجد لكل جزء من اجزاء الشيء
موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في بحث استناد الحادث الى الموجب القديم
وانه يجوز ذلك بشرط حادث فغاية الامر لزوم تعاقب حركات غير متناهية يكون حدوث
اللاحق منها مشروطا بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة تفرض فلا تخلو من ان يكون
مسبوقة بحركة اخرى فلا يكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها او لا يكون مسبوقة
باخرى بل يتحقق حركة لا قبلها فيكون اول الحركات فيكون للحركة بداية وهو المطلوب
ورد بانا نختار الاول ولا نعني بالحدوث كل جزئي من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه
وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث ومنها انه لو فرضنا
تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم ازلي لان ذلك
معنى الحدوث ويلزم اجتماع تلك الاعدام في الازل اذ لو تأخر شيء منها عن الازل
لما كان ازليا واذا اجتمعت الاعدام في الازل فان حصل شيء من الوجودات
في الازل لزم مقارنة السابق والمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل
فهو المطلوب واعترض بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف يجتمع
فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين
بل معنى ازلية العدم انها ليست مسبوقة بالوجود وهذا لا يوجب تقارنها
في شيء من الاوقات وما يقال انها لو لم تكن متقارنة في حين ما لكان حصول بعضها
بعد آخر فلا يكون قديما اي مستغرقا لما لا يتناهى عدده فالعدم ما له تقارن في حين العدم
تناهيها لا لتعاقبها قال ولولا القصد الى رد ان القوم جاء لو اهتدوا الى الدليل
الصحيح نفي ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من قدم الافلاك بحركاتها بمعنى ان كل حركة
مسبوقة باخرى من غير بداية وبعضهم من ان هيولى العالم اجسام صغار ازلية لا تقبل
الانقسام بالفعل وهي في الازل ساكنة ثم عرض لها الحركة فيتكون المركبات من اجتماعها
وبعضهم من انها متحركة تتصادم فتتكسر فيتكون الافلاك والعناصر والافلاك
ثم يرجع الى بيان ان السكون وجودي وان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون
وان لو كان ازلا مسبوقا بعضها بالبعض وهو انه لو كان شيء من الاجسام قديما لزم
اما كون قديم واما تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال اما اللازم فلان حصول

الكون للجسم ضروري فإن العقل إذا تصور الكون وتصور الجسم جزم بثبوته له فإن كان شيء من الأكوان
قديما فذاك وإلا كان كل كون مسبوقا بكون آخر لا إلى بداية وهو الأمر الثاني وأما إثبات
الأمرين فالأول لما مر من أن كل جسم قابل للحركة من حيز إلى حيز إما بتمامه كما في الأجسام
المستقيمة أو بأجزائه كما في الأكر المستديرة فيكون كل كون جائز الزوال ولا شيء
من جائز الزوال بقديم لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه وينعكس إلى أن ما جاز عدمه
انتفى قدمه والثاني لما مر من طريق التطبيق وطريق تضايف السابقية والمسبوقية
وغير ذلك قال الثاني أن الجسم محل للحوادث أي يتصف بها كما يشاهد ولا شيء
من القديم كذلك لما يجيء في الإلهيات فإن قيل إن أخذت الصغرى كلية فالمنع
ظاهر ودعوى الضرورة باطلة وإن أخذت جزئية لم يفد المطلوب أعني حدوث كل جسم
فإن حدوث بعض الأجسام كالمركبات العنصرية مما لا نزاع فيه قلنا نأخذها كلية ونبين
الأفلاك والعناصر كلها يتصف بالحركات والأوضاع الحادثة والعناصر خاصة بالأضواء
والأحوال الأخر ويلزم من حدوث البسائط حدوث المركبات منها ضرورة قال
الثالث لا خفاء في أن الجسم بل كل ممكن يحتاج إلى مؤثر ولا بد من الانتهاء إلى الواجب
تعالى وسيجيء أنه فاعل بالاختيار وقد سبق أن كل ما هو أثر المختار فهو حادث مسبوق
بالقصد إلى إيجاده ولا يكون إلا حال عدمه وبهذا يثبت حدوث ما سوى الصانع
من الجواهر والأعراض ويستثنى صفاته القديمة ولا يتم إلا على من يجعل سبب الاحتياج
إلى المؤثر مجرد الإمكان وكذا الرابع إلا أنه لا يتوقف على إثبات كون الصانع
مختارا لكن يبتني على المغلطة المشهورة وهي أن تأثير المؤثر في الشيء حال وجوده
تحصيل للحاصل وقد عرفت حلها وأما الخامس فهو بعينه الأول إلا أنه يبين فيه
عدم خلو الجسم عن الحادث بأنه لا يخلو عن مقدار مخصوص أو حيز مخصوص وكل منهما حادث
لكونه أثر المختار إذ نسبة الموجب إلى جميع المقادير والأحياز على السواء وتوجه عليه
أنه يجوز أن يكون ذلك باعتبار المادة أو الصورة أو غيرها من الجواهر أو الإرادة أو غير ذلك
من الأسباب الخارجة قال السادس لو كان الجسم قديما فقدمه زائد على ذاته لكونه
مشتركا بينه وبين الواجب وهو إما أن يكون قديما فيتسلسل الكلام إلى قدم القدم
ويتسلسل أو حادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع بقائه بدون القدم وضعفه ظاهر
لأن القدم اعتباري عقلي فلا تسلسل وأيضا يلزم قدم العدم عنه وأيضا معارض بأن الجسم
لو كان حادثا فحدوثه إما حادث فيتسلسل أو قديم فيكون الجسم الموصوف به أولى بالقدم
قال تمسك القائلون بقدم العالم بوجوه الأول أن جميع ما لا بد منه في تأثير الصانع
في العالم وإيجاده إياه إما أن يكون حاصلا في الأزل أو لا والثاني باطل فتعين الأول
وهو يستلزم المطلوب وذلك لأنه لما وجد في الأزل جميع ما لا بد منه لوجود العالم لزم وجوده
في الأزل والمقدم حق فكذا التالي أما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام العلة

التام وأما حقية المقدم فلأنه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصلا في الأزل بل كان بعضه
حادثا ننقل الكلام إليه بأن جميع ما لا بد منه لوجوده إما أن يكون حاصلا في الأزل
أو لا فيتسلسل والجواب النقض إجمالا وتفصيلا أما إجمالا فهو أنه لو صح ما ذكرتم
لزم أن لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا ضرورة أنه لا يقال الحادث اليومي
يتوقف على استعداد في المادة مستند إلى الحركات والأوضاع الفلكية والاتصالات
الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لا إلى بداية على سبيل التعاقب
والانقضاء دون الترتيب في الوجود على ما يوجب ذلك في العلل والمعلولات ليلزم
التسلسل المحال فإن البرهان إنما قام على استحالة التسلسل في المبادي المترتبة دون
المعدات المنصرمة لأنا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضايف يتناول
ما يضبطها الوجود مترتبة سواء كانت مجتمعة أو متصرمة كما سبق أيضا ولو سلم
فالكلام في العالم الجسماني فيجوز أن يكون حادثا مستندا إلى حوادث متعاقبة لا أول
لها كتصورات أو إرادات من ذات مجردة مثل ما ذكرتم في الحادث اليومي
لا يقال نفي ما ذكرتم إنما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من أن كل حادث
مسبوق بمادة ومدة لأنا نقول قد سبق الكلام على ذلك هنالك وأما تفصيلا
فهو أنا لا نم أنه لو كان جميع ما لا بد منه في إيجاد العالم حاصلا في الأزل كان العالم
أزليا وإنما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد منه الإرادة التي من شأنها الترجيح
والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار إلى مرجح ومخصص من خارج فإن قيل يلزم
تخلف المعلول عن تمام علته بلا مرجح وهو يستلزم امتناع الترجح بلا مرجح قلنا لا نم
بطلان التخلف في العلة المشتملة على الإرادة والاختيار فإنه ليس ترجحا بلا مرجح
بل ترجيح المختار أحد المقدورين من غير مرجح خارج واستحالته ممنوعة كما في أكل
الجائع أحد الرغيفين وسلوك الهارب أحد الطريقين فإن قيل لا نزاع
في أن نفس الإرادة لا يكفي في وجود المراد بل لا بد من تعلقها فإن كان قديما
كان العالم قديما وإن كان حادثا كان ذلك ترجحا بلا مرجح قلنا لا بل ترجيحا
فإن تعلق الإرادة بما يقع ما لا يلزم من غير افتقار إلى أمر آخر والحاصل أنا نجعل
شرط الحوادث تعلق الإرادة ونلتزم فيه التخلف عن تمام العلة قال الثاني إمكان
إمكان العالم أزلي وكذا صحة تأثير الصانع فيه وإيجاده إياه لزم أن يكون
وجوده أيضا أزليا لكن المقدم حق إذ لو كان في الأزل ممتنعا ثم يصير ممكنا
فيما لا يزال لزم الانقلاب فكذا التالي ووجه اللزوم أنه إذا كان الإمكان وصحة
التأثير متحققا في الأزل ولم يتحقق الأثر فيه فما من زمان إلا وكان وجوده قبله بكان للوجود
مدة لا تتناهى وذلك لا يليق بالجواد المطلق والجواب بعد تسليم امتناع ترك الجود
أنه إنما يلزم لو أمكن وجود العالم في الأزل على أن يكون الأزل ظرفا للوجود وهو ممنوع

والثالث برهان استحالة الانقلاب وان وجوده ممكن في الازل على ان يكون الازل
ظرفا للامكان لا انه ان الحادث بشرط الحدوث يمكن ازلا ووجوده في الازل
محال دائما وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والامكان والامتناع قال الثالث فيه تنبيه الكلام
على ما يدعيه الفلاسفة من تركب الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة
وكونها غير منفكة عن صورة ما قال الرابع لما كان الزمان اعني مقدار الحركة
القائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظ واما حقية الملزوم فلانه لو كان
الزمان حادثا اي مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لا يكون بالعلية او الشرف
او الرتبة وهو ظ ولا بالطبع لان الزمان ممكن والممكن يقتضي لا استحقاق الوجود
والعدم نظرا الى ذاته فلا يقتضي لذاته الى عدم كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتأخر
وعدم الشيء لا يجامع وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا يستلزم
وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم بالزمان ان يوجد المتقدم في زمان
لا يوجد فيه المتأخر والجواب بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدار
الحركة انا لا نم انحصار اقسام السبق في الخمسة المذكورة لان سبق
اجزاء الزمان بعضها على بعض خارج عن ذلك فليكن سبق عدم الزمان على وجوده
كذلك لا يقال السبق واللحوق داخلان في مفهوم اجزاء الزمان فاما تقدم الاكثر
على البعض ظ بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال عدم الحادث بالنسبة الى وجوده
لانا نقول انما جاز ذلك من جهة ان الكل اسم للزمان اما خصوصا بالعموم والخصوص
والمانع نفس اجزاء الزمان فلا بل غايته لزوم التقدم والتأخر فيما بينها لكونه
عبارة عن اتصال غير قار ولو سلم فالحادث من حيث الحدوث ايضا كذلك اذ لا معنى
له سوى ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق
في الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى ان يوجد
المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتأخر ولا بحيث نسميه زمانيا بمعنى آخر وقد سبق
تحقيق ذلك في موضعه قال هذا والتحقيق يريد ان الزمان عندنا امر وهمي يقدر
به المتجددات وحينئذ يكون العالم مسبوقا بالعدم وليس امرا موجودا حتى يجعل العالم
متصفا بالقدم او الحدوث فان ثبت للفلاسفة وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة
لا يمتنع سبق العدم عليه باعتبار هذا الامر الوهمي كما في سائر الحوادث وبهذا ظهر الجواب
عن استدلالهم على قدم العالم بان وجود الباري تعالى اما ان يكون متقدما على وجود
العالم بقدر غير متناه او لا فعلى الاول يلزم قدم الزمان لان معنى لا تناهي القدر
وجود قبليات وبعديات متصرمة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة
والجسم لكونه مقدارا لها وعلى الثاني يلزم حدوث الباري تعالى او قدم العالم لان عدم
تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك بان يحصل معه

في وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه في الازل فيكون قديما
واما بان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك بان لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون
حادثا وهو محال قال الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل
مثل البحث عن خصوص احوال البسائط الفلكية او العنصرية او المركبات
المزاجية او غير المزاجية او حال كل من اقسام بعض ما تقدم قال وفي قوله
المقداري احتراز عن الجزء العقلي كالجنس والفصل او العيني كالهيولى والصورة
فانه لا يكون مثل الكل في الاسم والحد لا في البسيط ولا في المركب قال
والمراد ان كلا قد ذكر لكل من الجسم البسيط والجسم المركب تفسيرين احدهما وجودي
والآخر عدمي فالآن يشير الى ان ما يحصل باخذ التفسيرين اعني التألف من الاجسام
المختلفة الطبائع ومساواة الجزء والكل في الاسم والحد قد يعتبر من حيث الحقيقة
وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من المركب والبسيط اربع تفسيرات تختلف بالعموم
والخصوص متعاكسة في الوجودية والعدمية فللبسيط ما لا يتألف من المختلفات
حقيقة ما لا يتألف منها حسا ما يساوي جزءه الكل حقيقة ما يساوي حسا وللمركب
ما يتألف حقيقة ما يتألف حسا ما لا يساوي حقيقة ما لا يساوي حسا فالمأخوذ
من المأخذ الاول للمركب وجودي وللبسيط عدمي ومن المأخذ الثاني
بالعكس فمثل الحيوان لتألفه حسا وحقيقة من الاجسام المختلفة وعدم مساواة
جزئه الكل في الاسم والحد لا حسا ولا حقيقة كان مركبا باي تفسير وباي اعتبار
اخذ والماء لعدم تألفه منها ولمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا على التفسير
الاول بالاعتبارين والفلك لعدم تألفه منها لا حسا ولا حقيقة وعدم مساواة
جزئه الكل كذلك كان بسيطا على التفسير الاول بالاعتبارين ومركبا على التفسير الثاني
بالاعتبارين والذهب لتألفه من الاجسام المختلفة حقيقة لا حسا ولمساواة
جزئه الكل حسا لا حقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة
بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثاني بالعكس قال ولتعلم يريد
ان اكثر المباحث التي يورد في الاقسام الاربع من هذا الفصل حكاية
عن الفلاسفة غير مسلمة عند المتكلمين لابتنائها على اصول ثبت فسادها مثل
كون الصانع موجبا لا مختارا وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
او لم يثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهيولى والصورة
قال القسم الاول في البسائط الفلكية حاصل اول المباحث في اثبات
فلك محيط بجميع ما سواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق ان الجهات
موجودة ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو
والسفل منها حقيقتان متعينتان لا يتبدلان وهذا يستلزم وجود محدد به

يتعين وضعهما ويلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو بالقرب
حده من محيطه والسفل بالبعد حده منه وهو المركز اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع
واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر
او لا فان احاط كان هو المحدد اذ اليه الانتهاء دون المحاط وان لم يحط كان
كل منهما في جهة من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة او مقارنا لها لا سابقا عليها ليصلح
محددا لها وايضا كل منهما انما يتحدد به جهة القرب منه دون البعد فانه غير متحدد والمط
انما يتحدد بالجسمين المتقابلين معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسمان بحيث
يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد من الآخر فيتحدد بهما الجهتان فلذا كان المختار
هو الوجه الاول واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط يمتنع زواله عن مقتضى طبعه يعني
الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن الاستدارة لزم جواز الحركة المستقيمة
على اجزائه وهو يستلزم ضرورة انها لا تكون الا من جهة الى جهة فتكون الجهة قبله او معه
فلا يكون متحددا به وجه اللزوم اما في البسيط عن الاستدارة فظ واما في المركب
فلانه لا يتصور التركيب الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه جواز الانحلال
لان كل واحد من بسائطه يقتضي ما حصل فيه يشاغر ما ملا فيه بالطرف الآخر مع تساويهما
في الطبيعة فيجوز ان يقتضي ذلك الشيء بالطرف الآخر وذلك بالحركة من جهة الى جهة وفي هذا
نظر لانه انما يستدعي تقدم الجهة على حركة الاجزاء لا على نفس المركب فهذا يظهر ان الاستدلال
بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام قال ولما قبل اشارة الى توجهين
آخرين استدل بهما على كرية المحدد احدهما انه لو لم يكن كريا لم يتحدد به الا جهة
القرب لان البعد عنه غير محدد ونقضه المنع بان الشكل البيضي او العدسي بل المضلع
ايضا يشتمل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته صرت
في القرب من جانب البتة غاية الامر ان الابعاد الممتدة منه الى الجوانب لا تكون متساوية
وثانيهما انه لو لم يكن كريا لزم من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء
اذ لا مالئ لفرج الزوايا ونقضه بانه لو فرض مقعره مستديرا ومحدبه بيضيا ويتحرك
على قطره الاطول او عدسيا ويتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء وان فرض تحت
المحدد واصل لما يحيى فيكون محدبه مستديرا كمقعره فلئن يكون ذلك استدلالا بوا
لا يفتقر الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضي سطح يحيط به قوسان متساويان
كل منهما اصغر من نصف دائرة والعدسي ما هما اعظم وكل منهما اذا ادير على نفسه حصل
مجسم واما كون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يتحدد به القرب
منه وهو ظ فلا يكون محددا للجهتين معا قال ثم يعني بحدود هو سؤال يعرض
ان المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلها فلا نم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة
وان كان قابلها فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم

بالمحدد وهو بو الجواب ان المراد ما يتعين به وضع الجهة ظ ان تعين الوضع
لا يكون الا بذي الوضع وتعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة
من الارض ليكون للارض دخل في التحديد فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز
لمحيط فلك الافلاك ومتحدد به ضرورة ان المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين
محيطه اذ ان يحيط به دوائر غير متناهية فهذا له عساركان المحدد للجهتين هو الفلك
دون الارض ودون كليهما فان قيل سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذي
الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون محدد جهة النار
هو فلك القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان
محاطا للغير بل اطباقهم على كون النار خفيفا على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة
الفوق مع انها لا تطلب الا مقعر فلك القمر ربما يدل على انه محدد جهتها قلنا المحيط
اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن
محددا للجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف
المكان فانه سطح المحيط المماس لسطح ذي المكان ومطلب النار بالطبع مقعر
فلك القمر انما يدل على انه مكانه الطبيعي لا جهته فان العنصر انما يطلب بالطبع جهة
لا جهته بان يصل الى الجسم المشتمل على جميع الجهة بل لا يكون ذلك الا في الماء
الطالب للارض الا ترى ان النار لو فرضت فاطعة لفلك القمر كانت
متحركة الى فوق لا من فوق ولهذا اتفقوا على ان فوق النار فلك القمر وفوقه
فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انها تطلب جهة الفوق يجوز يعني
انها تطلب المكان الذي يلي جهة الفوق وبعد الاتفاق على ان المحدد فوق
الكل اختلفوا في انه هل يتعين بحسبنا لا الاوضاع الموضوعة الى فوق وتحت كساير
الافلاك حيث يجعل ما يلي محيط المحدد كالمحدب فوق وما يلي مركزه تحت كالمقعر
جوزه بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محدبه اذ اليه الانتهاء فيكون
الاشارة من مقعره الى محدبه من تحت ومنعه بعضهم زعما منه ان المحدد هو نفسه
فيكون كله لذاته فوق بخلاف الارض فان تحتيتها ليست لذاتها بل لكونها
في صوب المركز حتى لو تحركت منه كانت فوقه قال فلسفه لا خفاء في ان اثبات
المحدد مبني على امتناع الخلاء والا جاز ان ينتهي اليه الامتدادات ويتعين فيه
اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالطبيعة واستناد بعض حركاتها
الى الطبيعة والا لما كان من الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك اليه بالطبع ومنها
ما يقتضي صوب المركز ويتحرك اليه بالطبع فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين
ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر
وان الحركات مستندة الى مبدأ الفاعل المختار لا اثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه

في اثبات المحدد بالنحو المذكور ولم يمنع الكرة المستقيمة على السموات كما لم يمنع على العناصر لتحقق الجهات بدونها ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لا تقبل الخرق والالتيام ولا الكون ولا الفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الالوان والطعوم والروايح ولا اللين والصلابة والخشونة والملاسة والخفة والثقل الى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة على انه لو تم ما ذكر في المحدد خاصة دون ساير الافلاك فان قالوا بانه علم بالرصد انها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها مبدأ ميل مستدير فلا يتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع المثلين قلنا لو سلم ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالرصد ولم يقم برهان لم لا يجوز ان يكون كذلك بارادة لا لذاته ويمتنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتألهين ان الافلاك في غاية ما يكون من الصلابة واليبس والملاسة وهي في دوراتها يماس بعضها بعضا فيسمع منها المتلطفون بالحكمة والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة والحانا ونغمات متناسبة مستحسنة تنعقد عندها القوى البدنية وتتحير النفوس البشرية قال المصنف لما قد انجر الكلام هنا الى ذكر جمل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجرام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما ينتفع به في الشرعيات كتعدد المشارق والمغارب واختلاف المطالع واوقات الصلوة وغير ذلك وبعضه مما يعين على التفكر في خلق السموات والارض المؤدي الى مزيد جزم ببالغ حكمة الصانع وباهر قدرته وبعضه مما يجب التنبيه لفساده فيحكى كذلك وهذا العلم فمما سبق الضابط على طريق الحكماء عن علم اقرب براهينه بسموية المجسطي فلا باس ان نقتصر على مجرد الحكاية لكن على وجه ان يشار لا كما وقع في المواقف فتعجب من لا دربة في نظر هذا الفن من قلة اهتمام الحاكي بالمحكي ويتخذ ذلك متجرا على المتصدي لتحقيق العلوم الاسلامية فنقول لما وجدوا الشمس والقمر وساير الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوا بالنظر الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعني الشمس والقمر وزحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة تختلف بعضها الى البعض وكان الكواكب عندهم مركوزة في الافلاك لا كالحيتان في المياه بنوا على ذلك ان الافلاك الكلية التي هي للارض الكائنة على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاوليين وسبعة لحركات السبعة السيارة لامتناع ان يكون المختلفان بالزمان واحدا من جسم واحد واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون الافلاك الغير المكوكبة كثيرة محيطا

بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل ولانهم لم يجدوا في السموات ابا فضلا لا حاجة اليه وجوز بعضهم ان يكون الافلاك ثمانية يستند الحركة الاولى الى مجموعها لا الى فلك خاص وذلك بان يحصل بها نفس واحدة كما في الحركة اليومية قال صاحب التحفة يجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل ويتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى واخرى بالساير تحركها الحركة الاخرى لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالسريعة دون البطيئة لينتقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع قال بانه لا كوكب عليه وانه يتحرك لاجل ذلك من قبل حجمهم لان الذاهبين الى ان الكواكب سابحة في الافلاك كالحيتان في المياه لا يقولون بذلك قال يسمى معدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد بالمنطقة اعظم الدوائر الحادثة من حركة الكرة على نفسها ويقطعها النقطتان الثابتتان منه وكذا الكرة والدوائر الصغار الموازية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة واحد قطبي العالم وهو وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالي والاخر الجنوبي قال ويتم دورة في قريب من اليوم بليلته انما قال قريب لانها تنقص من اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق قال وذلك الحمل يعني ان التاسع يحرك جميع الافلاك الثمانية التي تحته بحكم المشاهدة لكونها بمنزلة جزء منه حيث احاط بها وحوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والاعلى من الحركة الوضعية تحرك المحاط بحركة المحيط ليس بلازم الا اذا كان المحاط في ثخن المحيط كالخارج المركز من الممثل على ما سيجيء الكلام فيه قال فانه جزء منه على الحقيقة وتحته فلك الثوابت يسمى بذلك لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعني ما عدا السبعة السيارة وتسميتها ثوابت اما لبطوء حركتها في الغاية بحيث لم يدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات ما بينها من الابعاد على نهج واحد وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الحاوي والمحوي اذا كانت على مناطق واقطاب بعينها لا تحس باختلاف الحركتين بل انما تحس بحركة واحدة هي مركبة من مجموعهما ان اتحدت الجهة او حاصلة من فضل السريعة على البطيئة ان اختلفتا الجهتان والامر ليس كذلك اصلا بل يرى بسبب اختلاف تنوع بالات الرصد ان الثوابت لا تحفظ ابعادها عن قطبي العالم بل عن نقطتين غيرهما واختلفوا في مقدار سرعة الحركة فعلى راي بطلميوس ومن قبله تقطع في كل مائة سنة درجة فيتم الدورة في ستة وثلثين الف سنة وعلى راي المتاخرين

المنطقة والقطب

التاسع يحرك جميع الافلاك

يقطع في كل ست وستين سنة درجة فيتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة
وستين سنة وبعضهم وجدوها يقطع الدرجة في كل سبعين سنة فيتم الدورة
في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة ويوافقه رصد مراغة فيمكن ان يكون
لاختلال في الالات او لاسباب لا يطلع عليها الا خالق السموات قال
واستدل لاجل الكسف يعني انهم وجدوا القمر يكسف سائر السيارات
ومن الثوابت ما يكون على ممره فحكموا بان فلكه تحت الكل وهكذا الحكم في البواقي
الا الشمس فانها لا يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفها لشيء من الكواكب لاضمحلالها
عند مقارنتها فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد استحسان لما فيه من حسن الترتيب
ووجوده النظام حيث يكون النير الاعظم في الاوسط من السيارات بمنزلة
شمسة القلادة وقد تأكد هذا الاستحسان بما يثبت اه وزعم بعضهم انه رأى
الزهرة كشامة على صفحة الشمس والحكم بكونهما تحت الثلثة العلوية اعني زحل والمشتري
والمريخ مأخوذ من اختلاف المنظر وهو بعد ما بين طرفي الخطين المارين بمركز الكوكب
الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز العالم والاخر من موضع الناظر
فان وجوده يدل على القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية
والثوابت فعلم انها تحتها ولم يوقف وجوده للزهرة وعطارد لانه انما يوقف
بآلة لهم يسمى ذات الشعبتين تنصب في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد
لكونهما حوالي الشمس دائما لا يصلان الى نصف النهار ظاهرين ولما كانوا
معترفين بانه لا قطع في جانب كثرة الافلاك وانه لا يمتنع كون الثوابت
على افلاك شتى منطبقة الحركات وانهم انما بنوا الكلام على عدم اثبات الفضل
المستغني عنه فلا حاجة للاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون كل من الثوابت على فلك
وان يكون بعضها تحت السيارات او فيما بينها قال والافلاك الكلية
ممثلات يعني ان الفلك الكلي لكل من السبعة السيارة يسمى ممثل ذلك الكوكب
بمعنى كونه ممثلا لفلك البروج اي موافقا له في المركز والمنطقة والقطبين قال
وفي جوف ممثل القمر وهذا اشارة الى تفصيل الافلاك الجزئية التي تشتمل عليها
الافلاك الكلية وقد ارشدهم الى ذلك ما ادركوا بالرصد للسيارات من اختلاف
الاوضاع والحركات فمن الافلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهري لكونه
المحرك للجوزهرين وسنذكرهما ومنها مائل القمر وهو فلك في جوف ممثل القمر
مركزه مركز العالم سمي بذلك لكون منطقته مائلة عن منطقة البروج ميلا ثابتا
لا يتغير والجوزهري مماس بمحدبه مقعر ممثل عطارد وبمقعره محدب المائل المماس
بمقعره لمحدب كرة النار ومنها الافلاك الخارجة المراكز والخارج المركز فلك
محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون في ثخن فلك موافق المركز مماسا بمحدبه

محدب الموافق على نقطة واحدة هي ابعد نقطة عليه من مركز الارض ويسمى الاوج
وبمقعره مقعر الموافق على نقطة مقابلة للاولى هي اقرب نقطة عليه منه ويسمى
الحضيض فما يحصل من ثخن الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز
عنه جسمان متشابهان على مركز العالم غليظ الوسط بقدر ما بين مركزي الموافق
المركز والخارج المركز ويتدرج ذلك الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتي التماس المتقابلين
لغاية الغلظ وهذان الجسمان يسميان بالمتممين ويكون ذلك التدرج من الغلظ
الى الرقة فيهما على التبادل بمعنى ان غاية رقة الحاوي منهما يكون عند الاوج
وغاية غلظه عند الحضيض وغاية رقة المحوي عند الحضيض وغلظه عند الاوج
وقد يكون الخارج المركز في ثخن خارج مركز آخر كما في عطارد ومنها التداوير
والتدوير كرة في ثخن الخارج المركز تماس سطحها محدب الخارج بنقطة تسمى الذروة
ومقعره بنقطة مقابلة لها تسمى الحضيض والكوكب مركوز فيها بحيث يماس سطحها
على نقطة ولم يعتبر لها وله للكوكب نفسه بل اعتبرا مصمتين فقوله وفي ثخن المائل
اشارة الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز هو في القمر المائل وفي البواقي
ممثلاتها وان الحامل اسم للخارج المركز اذا كان في ثخنه التدوير وحامله هو مركز التدوير
وان خارج المركز لعطارد يسمى مديرا لادارته مركز الحامل وهو الخارج
المركز الذي ينفصل عن المدير انفصال المدير عن الممثل ويكون فيه التدوير
فلعطارد خارجا مركز واوجان وحضيضان واربع متممات والحامل في عطارد
اسم لخارج المركز الحامل للتدوير واذا تقرر هذا فنقول للشمس ممثل في ثخنه خارج
مركز في ثخنه الشمس وللقمر ممثل في جوفه مائل في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير
فيه القمر ولعطارد ممثل في ثخنه خارج مركز يسمى مديرا في ثخنه خارج مركز هو الحامل
للتدوير فيه عطارد ولكل من الاربعة الباقية ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل
للتدوير فيه الكوكب وهذه صورها

قال المبحث الثالث لما كانت منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا دائرة تمر بقطبي المتقاطعين وبقطبي البروج وافق نرها الاقطاب الاربعة وتقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوائم فيقع على غاية بعد ما بين المنطقتين وتسمى الميل الكلي فيحصل ما بين الدائرتين بعض فلك البروج اربعة اقسام متساوية وتوهموا على كل واحد من ربعين منها متقاطعين بعد كل منهما عن الاخرى كبعد الاولى عن اقرب طرفي الربع اليها ثم توهموا اربع دوائر تمر بالنقط الاربع ومقابلاتها من الربعين الباقيين وفرضوا الدوائر الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وسائر الافلاك الممثلة اثني عشر قسما سموا كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل قسم دقيقة وهكذا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا ما بلغ وسموا من نقطتي تقاطع المنطقتين النقطة التي تجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار اعني ما يلي القطب الشمالي اعتدالا ربيعيا والنقطة التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل اعتدالا خريفيا وسموا نقطتي تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة في جانب الشمال انقلابا صيفيا وفي جانب الجنوب انقلابا شتويا لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الآخذة في الشمال الى الانقلاب الشمالي اعني زمان قطعها للحمل والثور والجوزاء

١٥٩

والصيف لمدة حركتها منه الى الاعتدال الآخذة في الجنوب اعني زمان قطعها للسرطان والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان قطعها للميزان والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان قطعها للجدي والدلو والحوت وهي الاسامي مأخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بحذاء الاقسام وهي انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك الثامن آثروا ابقاء الاسماء تيسيرا للامر في ضبط الحركات

قال وكل من السيارة يقطع هذه البروج على التوالي اعني من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهي حركة من المغرب الى المشرق وعكسه خلاف التوالي اعني من الحمل الى الحوت الى الدلو وهكذا ونعني بالحركة الحالة المركبة التي بها تنتقل الكواكب من برج الى برج من غير ان ننظر الى بسائط الافلاك وتفاصيل الحركات وما لتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثني عشر في ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر في ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس يوم وخمس يوم وهي السنة القمرية وزحل في ثلثين سنة والمشتري في اثني عشر سنة والمريخ في سنتين الا شهرا ونصفا وكل من الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على سبيل التقريب واما التحقيق فيعرف من الزيجات

قال واما تفصيلا اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك الجزئية الى التوالي او خلافه فمن الحركة الى خلاف التوالي حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير قطبيهما ويظهر في اوج الحامل وحضيضه وتحدث بسببها لمركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل وهي في اليوم بثلثة تسع وخمسون دقيقة وثماني ثواني وعشرون ثالثة ووجه هو فوق المدير وكونه حركة على خلاف التوالي وعلى هذا المقدار مشهور فما سهم الآن في نقل صاحب المواقف سهو فلم له بدّ من التقليد وهو جعل حال مركز التدوير واوج الحامل في الميزان والحمل المقابلة وانما هي المتحاذية وجعل المدير اسما لمحرك مركز التدوير وانما هو اسم لمحرك اوج الحامل لمركز التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء من الميزان اعظم منه في الحمل والامر بالعكس ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل يوم ثلث دقائق واثنتي عشر ثانية وبها تنتقل جميع افلاك القمر فينتقل الرأس والذنب ولذلك ينسب اليهما ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مائل القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير قطبيهما كل يوم احد عشر درجة وتسع دقائق ويتحرك بها الخارج المركز ومركزه ويسمى حركة الاوج لظهورها فيه وقد يسمى مجموع حركتي الجوزهر والمائل بحركة الاوج واما حركتها

الى التوالي لمنها وكانت الافلاك المتحركة سوى ممثل القمر ونطبق في الاوجات
والحضيضات وهي على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم الى انها
بحركته واختار الاخرون كونها بحركة الممثلات بذواتها احترازا عن كونها
معطلا والتزموا عدم حركتها بحركة الثامن لانه حركة اخرى للمحوي ليس بلازم
ومنها حركة الافلاك الخارجة المركز سوى ما خص باسم المدير لعطارد وهي في كل
يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج
دون قطبيها ولزحل دقيقتان وللمشتري خمس دقائق وللمريخ احدى وثلثون
دقيقة وللزهرة كما للشمس ولعطارد درجة ونصف وللقمر اربع وعشرون درجة
وثلث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وعلى غير
اوساطها ونظيرها في اكثر تداوير الكواكب الستة ولذلك سمي حركة الكوكب
ومنها حركة النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها
والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمايل وهي في كل يوم
لتداوير العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها
ولتدوير الزهرة سبع وثلثون دقيقة ولتدوير عطارد ثلث درجات وست دقائق
ولتدوير القمر ثلث عشرة درجة واربع دقائق ولهذه الحالة يكون النصف الاسفل
من تداوير المتحيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالي قال ونقع
للقمر يعني لما كان حركة تدوير القمر على منطقة الحامل والمايل لم يقع له ميل عن منطقة
البروج الا بحسب المايل ولما كان حركة تداوير المتحيرة على غير مناطق حواملها
المايلة عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب المايل عن منطقة البروج وبحسب
التدوير عن منطقة المايل وكل من الميلين يسمى عرض الكواكب وهو قوس
من الدائرة المارة بقطبي البروج وبرأس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز
العالم الى الفلك الاعلى يقع بين المنطقة وبين رأس ذلك الخط وهو في مقابلة الطول
وهو قوس من منطقة البروج على التوالي يقع بين نقطة الاعتدال الربيعي وبين
الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التي تقطع دائرة عرضه فلك
البروج عليها ان كان ذا عرض قال وتقاطع المايل والممثل
بالجوزهرين يعني بالمايل مايل القمر والافلاك الخارجة المراكز للخمسة المتحيرة لما ثبت
من انها ليست في سطح منطقة البروج بل مايل عنها فلذا تقاطع الافلاك الممثلة
وسموا الجوزهرين النقطة التي تجاوز الكوكب الى شمال منطقة البروج بالرأس
والتي تقابلها بالذنب تشبيها للشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاول
بالتنين وجعل الآخذ في الشمال رأسا لانه اشرف من قبل ظهور القطب
الشمالي وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه قال فظهر يعني لما اثبتوا افلاكا

التداوير

للحركة اليومية واوفق لحركة الثوابت وتاملوا في احوال السبعة السيارة واحوالها فانها
فحكموا بان للشمس ممثلا وخارج مركز وللقمر مايلا وممثلا وخارج مركز وتدويرا ولكل
من العلوية والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا ولعطارد ممثلا ومديرا وخارج
مركز وتدويرا ولكل من المذكورات حركة خاصة فصارت الافلاك الجزئية
اربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة ومبنى ذلك على انهم اعتقدوا في الفلكيات
انها منتظمة في حركاتها لا يعرض لها وقوف او رجوع او سرعة او بطء او انحراف
عن سمتها لحق او ركوا شيئا من ذلك اثبتوا له سببا لا يخل بهذا الانتظام
كاثبات الخارج المركز او التدوير للاختلاف بالسرعة والبطء واثبات التدوير
للرجوع والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا بحركة متشابهة على محيط
فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي نحن بقربه يكون حركته بالقياس الى مركز العالم
مختلفة ويكون في القطعة التي هي ابعد منه بطيئة وفي القطعة التي هي اقرب سريعة
لان القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب نرى البعيد منها اصغر من القريب
وتوضيحه انه اذا اخرج خط يمر بالمركزين ويصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه
عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط من الجانبين انقسم الممثل بهذا الخط قسمين
متساويين والخارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما ما يكون في النصف [illegible]جي
من الممثل واصغرهما ما يكون في النصف الحضيضي منه والكوكب لا يقطع كل نصف
الا بقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوجي اكثر والحضيضي
اقل على تفاوت المسافتين اعني القسمين من الخارج المركز فيرى الحركة في النصف
الاوجي ابطأ وفي الحضيضي اسرع وعند طرفي الخط متوسطة كما اذا كان متحركا على
[illegible] وفي الاوجي قريبا ولهذا كانت مدة فصلي الربيع والصيف اكثر من مدة
فصلي الخريف والشتاء مع ان كلا من المدتين زمان لقطع النصف من فلك
البروج واذا كان الكوكب من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة
حامله اعني النصف الاعلى في المتحيرة والنصف الاسفل في القمر يرى حركته سريعة لقطعه
فلك البروج بمقدار كلتي حركتيهما واذا كان في النصف الذي يخالف حركته حركة حامله
اعني اسافل المتحيرة واعالي القمر فان كانت حركته اقل من حركة حامله يرى بطيئا لانه
انما يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركته
الى حد التساوي لحركة الحامل وذلك انما يكون في المتحيرة دون القمر لما عرفت من مقدار
حركات التداوير والحوامل يرى الكوكب واقفا لان الحامل يحركه الى التوالي
[illegible] ويرده التدوير الى خلاف التوالي [illegible] فيرى من فلك البروج في موضع كانه
لا يتحرك وان زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعا لان الحامل يحركه
[illegible] والتدوير يرده [illegible] مثل قال والامثال من البيانات مذكورة ه

ومبنى ذلك

ان اثبات الافلاك لوازمه والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على ما نساعد
وندرك بالرصد من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها اثبات للملزوم بناء
على وجود لازمه وليس بمستقيم الا اذا علم المساواة وليست معلومة اذ له ضروب ولا برهان
على امتناع ان يكون تلك الاختلافات لاسباب أُخر والجواب انها مقدمات حدسية
حيث يحكم العقل الجازم بانتظام السموات بثبوتها عند ادراك الاختلافات
من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم معترفون بذلك مصرحون به في مقام الخسوف والكسوف
ونحوهما ولهذا اختلفوا وترددوا فيما لم يحكم الحدس كالمجرة ونحو القمر وان اختلاف
الشمس بالسرعة والبطوء مبني على التدوير او الخارج المركز وان الكائنات وجارات
المتمثلات بانفسها او بالفلك الثامن قال كما تحدسوا اورد ههنا من الحدسيات
المشهورة فمنها استفادة القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الخسوف والكسوف
وذلك ان اختلاف تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه مظلم
كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه لصقالته فيكون ابدا المضيء
من جرمه الكرى اكبر من النصف بقليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فيفصل بين المضيء
والمظلم دائرة قريبة من العظيمة تسمى دائرة النور ويفصل بين ما يصل اليه
نور البصر من جرم القمر وبين ما لا يصل دائرة تسمى دائرة الرؤية والدائرتان
متطابقتان في الاجتماع ولكونه تحت الشمس يكون النصف المظلم منه حينئذ مما يلي البصر
وهذه الحالة هي المحاق وكذا في الاستقبال لكن ما يلي البصر حينئذ هي القطعة المضيئة
والقمر يسمى بدرا ويتقاطعان في سائر الاوضاع الا انهما في التربيعين على زوايا قائمة
فيرى منه الربع واما في غيرهما فعلى حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالي ان كان ما يلي
الشمس هو القسم الذي يلي الزاوية الحادة والشكل الاهليلجي ان كان هو القسم
الذي يلي المنفرجة واول ما يبدو للناظر بعد الاجتماع يسمى الهلال وهو حيث البعد
بينه وبين الشمس قريب من اثنى عشر درجة او اقل او اكثر على خلاف اوضاع المساكن
قال واذا كان القمر اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم
الاستنارة والانارة بالنسبة الى الابصار حين ما يكون من شانها ذلك بسبب توسط
القمر بينها وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر الى الشمس
ويسمى ذلك بالاجتماع المرئي ويكونان لا محالة على احد العقدتين الراس او الذنب
او بقربهما بحيث لا يكون للقمر عرض مرئي بقدر مجموع نصف قطره وقطر الشمس فلا محالة
يحول بين الشمس والبصر ويحجب بنصفه المظلم نورها عن الناظر بالكل هو الكسوف
الكلي او بالبعض فالجزئي وكونه حالة تعرض للشمس لا لذاتها بل بالنسبة الى الابصار
جاز ان يتفق الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما اذا استترت السراج بيدك بحيث
يراه القوم وانت لا تراه وان يكون كليا لقوم جزئيا لقوم اخرين وبالكل لكن على التفاوت

المتداث ۳

الاستقبال

واما اذا كان عرض القمر المرئي بقدر نصف مجموع القطرين مماس جرم القمر خطوط شعاع
الشمس ولا يكون كسوف قال واذا كان عند الاستقبال اشارة الى سبب
الخسوف وذلك ان القمر عند استقباله الشمس اذا كان على احدى العقدتين او بقربهما
بحيث يكون عرضه اقل من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض انحجب بالارض
عن نور الشمس فيرى ان كان فوق الارض على ظلامه الاصلي كلا او بعضا
وذلك هو الخسوف الكلي او الجزئي واما اذا كان عرضه عن منطقة البروج بقدر نصف
القطرين مماس مخروط الظل فلا ينخسف قال هذا ولكنهم وجدوا اعني انهم
وان اثبتوا الحكم الحدسي هذه الافلاك والحركات لكنهم وجدوا في القمر والخمسة
المتحيرة اختلافات اخر تورث اشكالا على ما اثبتوا لها من الافلاك والحركات
مثل اشكال المحاذاة واشكال تشابه الحركة واشكال عرض السفليين فمنهم من تحير
ومنهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالخلل فيه وادعى صاحب التحفة حل
الجميع وجه اشكال المحاذاة والتشابه انه اذا تحرك مركز كنقطة ا التي هي مركز
كرة ب ج على محيط دائرة كدائرة ا د ه وكانت تلك الحركة بسيطة حدثت عند مركز
ذلك المحيط وهو د في ازمنة متساوية زوايا متساوية كزوايا ا ز د د ز ه
ويقع ذلك تساوي قسي المحيط في تلك الازمنة كقسي ا د د ه ويلزم ايضا ان يكون
ابعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة ز ايضا متساوية في جميع الاوضاع كخطوط
ز ا ز د ز ه اذ كل منها نصف قطر دائرة ا د ه ويلزم ايضا ان يكون قطر ب ج
من الكرة المفروضة ا ب دا محاذيا بالنقطة د حتى اذا صار مركز الكرة من ا الى د
كان القطر مثل ح ط واذا صار الى ه كان مثل ك ل فمركز التدوير اذا كان
متحركا على محيط حامله الخارج المركز كما قرروه لزم ان يكون الامور الثلثة
بالنسبة الى مركز الخارج لكنها بالارصاد المعتبرة لم توجد كذلك بل وجد في القمر
تشابه حركة مركز التدوير اعني احد الامور الثلثة وهو في الازمنة المتساوية
حول مركز العالم ومحاذاة القطر المار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض
لا الاوج على ما وقع في المواقف سهوا بعدها عن مركز العالم كبعد ما بين مركز
العالم ومركز الخارج المركز اعني نقطة يتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج
فاتجه اشكالان ووجد في عطارد تشابه الحركة حول نقطة على منتصف ما بين مركز
العالم ومركز المدير وفي الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الخارج
فاتجه على كل اشكال واما محاذاة القطر في المتحيرة وان لم يكن لمركز الحامل لكنها لما كانت
للنقطة التي حولها تشابه الحركة لم يتجه ههنا اشكال اختلاف المحاذاة كما في القمر ووجه اشكال
عرض السفليين ان تقاطع منطقتي المائل والممثل يقتضي ان يكون احد نصفيه شماليا
من الممثل والاخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير في سطح المائل لزم ان يكون كذلك

اقل من ۲

لكنهم وجدوه للزهرة دائما اما على العرض واما في الشمال ولعطارد دائما اما على العقدة
واما في الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما بحيث اذا انتهت حركة مركز تدوير
الزهرة من الرأس الى الذنب وجاوزته تنتقل الى جانب الجنوب صار نصف مايله
الشمالي جنوبيا والجنوبي شماليا فكان ميلها الى الشمالي وهكذا ابدا وعطارد
بالعكس ولا بد لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكروه. قال
المبحث الرابع في دوائر توهموها لملاحظة المسامتات تنتفع بها في استخراج القبلة
واختلاف البلاد في طول النهار وقصره وغير ذلك من الخواص فمنها دائرة الافق
وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخفي منه فان اعتبرت بالنسبة الى مركز الارض
فافق حقيقي والدائرة عظيمة او الى وجه الارض فافق حسي والدائرة قريبة من العظيمة
وهما متوازيان وقطباهما سمت الرأس وسمت القدم اعني طرفي خط تمر على استقامة
قامة الشخص بمركز الارض وتنفذ في الجهتين الى محيط الكل والنظر فالافق الحسي اقل من الحقيقي
بقدر ما يعرضه نصف قطر الارض وانما يحس بالتفاوت في فلك الشمس وما دونها اذ ليس
للارض بالقياس الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الصغار الموازية للافق فوق الارض
تسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق قطبي العالم
انطبقت دائرة الافق على معدل النهار وكان الدور رحويا وذلك حيث يكون
احد قطبي العالم على سمت الرأس وان كان غير قطبي العالم كان الافق قاطعا لمعدل
النهار على نقطتين تسمى احديهما نقطة المشرق ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى
نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغارب. وتقاطعهما ان كان على زوايا
قوائم سمي الافق افق الاستواء والا فالافق هو المائل والاخر للآفاق المائلة ومنها
دائرة نصف النهار وهي عظيمة تمر بقطبي الافق اعني الرأس والقدم وبقطبي العالم
سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس اليها ولا خفاء في عدم اطراد
التعريف اذ يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونهما بسمتي الرأس والقدم اعني
حيث ينطبق دائرة الافق على معدل النهار وهذه الدائرة قطباها نقطتا المشرق
والمغرب وهي تنصف معدل وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها والخفية وبها
يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك حين تصل اليها فوق الارض وغاية
انحطاطها وذلك اذا وصلت اليها تحت الارض. قال وتوهموا في سطح كل من معدل
النهار وافق الاستواء ونصف النهار دائرة على الارض بان جعلوا الدوائر الثلث
قاطعة للعالم فلا محالة يحدث على بسيط الارض ثلث دوائر احديها يسمى خط الاستواء
وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الارض والشمالي منها
والثانية يسمى افق خط الاستواء وافق نصف نهار القبة وافق وسط الارض وهو
الفاصل بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفي وبهاتين الدائرتين ينقسم الارض

ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين ويسمى المعمور والربع المسكون
وان كان اكثره خرابا والثالثة يسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف
الشرقي من الارض والغربي منها. قال وسموا من دائرة نصف النهار
عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب افق
البلد اعني سمت الرأس ولا محالة يساوي ما بين افق البلد وقطب المعدل اعني
ارتفاع القطب فوق افق الاستواء لا عرض للبلد لان الخط الخارج من مركز العالم
المار بسمتي الرأس والقدم يقع على المعدل ولا بعد عنه وفي الافق المنطبق
على معدل النهار يكون العرض في الغاية اعني تسعين وفي غيرهما يكون للبلد عرض
بقدر ميل الافق عن المعدل فاذا اخذنا ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم
الاعتدال الربيعي او الخريفي والقيناه من تسعين كان الباقي عرض البلد
واما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف
نهار آخر العمارة في المغرب واعتبر اليونانيون المغرب لكونه اقرب نهايتي
آخر العمارة اليهم وآخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربي وعند بطلميوس
جزائر الخالدات الواغلة في البحر وبينهما عشر درجات وهي قريبة من مائتين
وعشرين فرسخا. قال وقسموا المعمور لما لم يكن على خط الاستواء وما يدانيه
شمالا او جنوبا عمارة وانقطع لفرط الحرارة ولم يكن حوالي القطبين عمارة اصلا
لفرط البرودة وجميع معظم العمارة في الربع المسكون بين ما جاوز عشر درجات
في العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب خمسين فقسم اهل الصناعة
هذا القدر بسبعة اقسام في العرض حسبما ظهر لهم من تفاوت تشابه الاحوال في الحر
والبرد فاعتبروا في الطول الامتداد من المشرق الى المغرب وفي العرض تفاضل
نصف ساعة في مقادير النهار الاطول اعني بها كون الشمس في الانقلاب الصيفي
فكل من الاقاليم ينحصر بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء اشبه شيء بنطاق
الخوف ولا محالة يكون احد طرفيه وهو الشمالي اضيق ومبدأ الاقاليم الاول
حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة والثاني حيث العرض عشرون وربع وخمس
والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث العرض ثلث وثلثون
ونصف وثمن والخامس حيث العرض تسع وثلثون الا عشرا والسادس
حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن والسابع حيث يكون العرض سبع
واربعون او خمس وآخره حيث العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدأ الاول
خط الاستواء وآخر السابع منتهى العمارة. قال ففي خط الاستواء اشارة
الى نبذ من خواص المواضع التي لا عرض لها والتي لها عرض اما البقاع التي لا عرض
لها لكونها على خط الاستواء فقد دار الفلك هناك يكون دولابيا لان سطوح جميع

المدارات اليومية يقطع سطح الافق على زوايا قوائم كما يقطع الدولاب سطح الماء
ويكون الليل والنهار في جميع السنة متساويين لان الافق ينصف جميع المدارات
اليومية فيكون الظاهر اعني قوس النهار مساويا للخفي اعني قوس الليل فان كان
تفاوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلا اذا كان الشمس بالنهار
في النصف الاوجي من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني التي من المغرب
الى المشرق ابطأ فتقدير الحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع واذا اتصل
بالليل الى النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية اسرع فتبعيد الحركة الاولى ابطأ
فيتفاوت لو كان في نصفي مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس وتسامت الشمس
رؤوسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال رأس الحمل ومرة في اعتدال رأس الميزان
لان مدار الشمس ح هو المعدل المار بسمت رؤوسهم وتبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة
في الانقلاب رأس السرطان واخرى في انقلاب رأس الجدي ويكون غاية القرب
مبدأ الصيف وغاية البعد مبدأ الشتاء فيكون لهم صيفان وشتاءان بين كل صيف
وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فيكون فصولهم ثمانية كل منها شهر ونصف
تقريبا واما في عرض تسعين اعني حيث يكون قطب العالم على سمت الرأس فدورة الفلك
يكون رحويا لكون معدل النهار هو الافق وليس في الافق مشرق ولا مغرب
متميزين بل في جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب ولا نصف النهار ايضا
بل في جميع الجهات يمكن ان يبلغ الشمس وغيرها من الكواكب غاية الارتفاع والنصف
من الفلك يكون ابدي الظهور اعني الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر
والنصف الاخر يكون ابدي الخفاء فالشمس ما دامت في النصف الظاهر من فلك البروج
يكون نهارا وما دامت في النصف الخفي منه يكون ليلا فيكون السنة كلها يوما وليلة
ولا تفاضل الا من جهة بطؤ حركة الشمس وسرعتها واما في المواضع التي يكون عرضها
دون تسعين فيكون الدور حمائليا لميل المعدل عن الافق في جهة القطب الخفي وميل
الافق عنه في جهة القطب الظاهر ولهذا اسميت بالآفاق المائلة والافق يقطع المدارات
اليومية على زوايا غير قائمة ويماس البعض ولا يقاطعه اعني الذي يكون بعده عن القطب
بقدر عرض البلد ويكون هو وما هو اقرب منه الى القطب ابدي الظهور في جانب القطب
الظاهر وابدي الخفاء في جانب القطب الخفي واما التي يقاطعها الافق فان كانت في شمال
المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الشمالي واصغر في العرض الجنوبي والقسي
الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس في البروج الشمالية اعني من الحمل الى الميزان كان النهار
اطول من الليل في العرض الشمالي لكون القسي الظاهرة اعظم وكان اقصر في العرض
الجنوبي لكونها اصغر واذا كانت في البروج الجنوبية اعني من الميزان الى الحمل كان الامر
بالعكس اي كان النهار في العرض الشمالي اقصر وفي الجنوبي اطول لما عرفت وان كانت

المدارات التي يقاطعها الافق في جنوب المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم
في العرض الجنوبي واصغر في الشمالي فعند كون الشمس في البروج الشمالية كان
النهار اقصر في العرض الشمالي واطول في الجنوبي وعند كونها في البروج الجنوبية
كان الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل
والنهار اكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر والمدارات التي يليه وازدياد فضل
قسيها الظاهرة على الخفية على الظاهر ويكون تزايد النهار وتناقص الليل
الى رأس المنقلب الذي يلي القطب الظاهر وتناقص النهار وتزايد الليل
الى رأس المنقلب الاخر ويكون نهار كل جزء مساويا لليل نظيره وبالعكس كنهار
اول السرطان لليل اول الجدي وبالعكس قال خاتمة نريد ان اكثر
ما ذكروا من عظم اجرام السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها وانتظام امرها امر ممكن
يشهد به الامارات ودل عليه العقل مما من غير اخلال بشيء من القواعد الشرعية
والعقائد الدينية الا انهم بنوا ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا لا مختارا
وذلك في غاية الفساد وجعلوا له فروعا هو ما ثبت الحركات والاوضاع مما نظم في عالم
الكون والفساد من الحوادث وهو اصل للاحكام ثم انهم لما ذهبوا الى ان الافلاك
خالية عن اللون والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اورد عليهم
انا نشاهد السماء ازرق والقمر عند الخسوف اسود وزحل كمدا والمشتري ابيض
والمريخ احمر وانتم تقولون زحل باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا في سائر الكواكب
ودرجات البروج على ما بين في كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة متخيلة
في الجو لا متحققة في السماء وسواد القمر عدم اضاءة جرمه وما نشاهد في البعض ليس
اختلاف الوان بل اختلاف اضواء ومعنى وصف الكواكب والدرج بالكيفيات
الفعلية والانفعالية ظهور مثل تلك الآثار بسببها في عالم العناصر بحسب ما يحدث
لها من الحركات والاوضاع ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف
اجزاء اصلا اورد عليهم تعين بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا
وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكواكب او التدوير فيه الى غير ذلك من الاختلافات
اللازمة على اصولهم فاجيب بان نسبة الاسباب القابلية لما كانت في اختلاف الآثار
جوزوا ان يكون عائدا الى الاسباب الفاعلية وفيه نظر لان الفاعل ان كان
موجبا كما هو مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلا يتاتى هذا الاختلاف
وان كان مختارا كما هو الحق فقد سقط جميع ما بنوا من اصول علم الهيئة على نفي
الفاعل المختار اذ يجوز ان يكون اختلاف الحركات والاوضاع المشاهدة مستندا
الى مشيئة القادر المختار فلا يثبت ما اثبتوا من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض
آخر وهو انهم جعلوا منع الحركات المخصوصة على النظام المخصوص مع كونها

ازلا وابدا من قبيل الحركات الارادية واقوى ما اورد في ذلك من النفوس الفلكية
على ما تستمع انا قاطعون بان لو كان الارادية يجوز ان يختلف او ينقطع بمقتضى
الارادة ولا يلزم ان تستمر على وتيرة واحدة قال القسم الثاني في البسائط
العنصرية المنقول من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهواء والماء والارض
لان الشواهد الحسية والتجربة والتامل في احوال التركيبات والتحليلات
قد دلت على ان الاجسام العنصرية بسائطها ومركباتها لا تخلو عن حرارة
وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد في البسائط ما يشتمل على واحدة فقط
ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة
واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط عنصري
فالجامع بين الحرارة واليبوسة هي النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة
والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض ومبنى ما ذكروا في بيان
الحصر على هذه الكيفيات الاربع كما يقال العنصر اما حار او بارد وكل منهما
اما يابس او رطب او على لوازمها كما يقال العنصر اما خفيف او ثقيل وكل منهما
اما على الاطلاق او على الاضافة او يقال لا بد في تركيب الممتزج من لطيف وكثيف
فاللطيف اما محرق لما يلاقيه وهو النار اولا وهو الهواء والكثيف اما سيال
وهو الماء اولا وهو الارض او يقال لا بد فيه من قبول الاشكال وجمع وتريق
للاجزاء فالعنصر اما قابل للاشكال بسهولة او بعسر وكل منهما اما ان يكون له قوة جامعة
او منفذة والتعويل على الاستقراء ولابي سينا في ذلك كلام طويل اورده الامام
في المباحث مع جمل من الاعتراضات عليه ثم قال والحق ان من حاول بيان الحصر للعناصر
فسيم على بعد حاول ما لا يمكنه الوفاء به نعم الناس لما تتبعوا بطريق التركيب والتحليل
وجدوا تركيب الكائنات مستندا الى هذه الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا
هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات
هي هذه الاربعة قال ولم ينفوا الاشتباه يعني ان للفلاسفة في كمية العناصر خلافا
منهم من جعل العنصر واحدا والبواقي بالاستحالة فقيل النار وقيل الهواء وقيل الماء
وقيل الارض وقيل البخار ومنهم من جعله اثنين فقيل النار والارض وقيل الماء
والارض وقيل الهواء والارض ومنهم من جعله ثلثة فقيل النار والهواء والارض
وانما الماء هواء متكاثف وقيل الهواء والماء والارض وانما النار هواء
شديد الحرارة ولم يذكروا لهذه الاقوال شبهة تعارض الاستقراء الصحيح فقد وقع ظن
العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم ينفوا الاشتباه الا في امور ثلثة الاول
وجود كرة النار فانه لا سبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب على ما زعموا انها
دخان غليظ تشتعل بالوصول الى كرة النار ضعيف لجواز ان يكون لها سبب

غير ذلك سيما على القواعد الاسلامية وان يكون ما نشاهد من الشعل والنيران هواء
اشتدت حرارته لا عنصرا برأسه الثاني يبوسة النار بمعنى عسر قبول التشكلات
وتركها فان الطريق الى امثال ذلك هو التجربة والمشاهدة ولا مجال لهما في النار
الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم واما المخلوطة التي على وجه الارض فظاهر انها بخلاف
ذلك والاستدلال بان من شأن الحرارة افناء الرطوبات والنار الصرفة
في غاية الحرارة فيلزم ان تكون في غاية اليبوسة ضعيف لان افناءها للرطوبة الطبيعية
المعتبرة بسهولة قبول التشكلات وتركها غير مسلم بل انما تفني البلة والاجزاء المائية
وما هو كذلك لا يلزم ان يكون يابسا في نفسه كما في الهواء الصرف الثالث في لون
الهواء فانه لا دليل على شفافيته في الهواء الصرف عن انعكاس الاشعة الا انا نرى
انه كلما كان ارفع من الارض كان ابعد الى ان يبصر ذهبيا واما ما يقال ان ذلك
بسبب مجاورة الباقيين اعني الماء والارض مع زوال المانع اعني انعكاس
الاشعة فغير مسلم واما الاستدلال بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت
هواء وبان الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء ففي غاية الضعف لان الاشتراك
في اللوازم سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف المحض بكل من الملزومات
بعض تلك المختلفات لا يوجب اتحاد الملزومات في الماهية قال ثم خلوا يعني
ذهبت الفلاسفة الى ان هذه العناصر اركان جميع المركبات العنصرية المسماة
بالمواليد اعني المعادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركيب جميعها انما هو من هذه
الاربعة وتحلل جميعها انما هو اليها اما التركيب فلانا نشاهد انه اذا اجتمع الماء
والتراب مع تخلل الهواء وفيضان حرارة من الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء
للحيوان فيتأدى بحسب ما يرد عليه من الاستحالات والانفعالات الى ان يتكون
منه حيوان ولو فقد واحد من الاربعة لم يحدث كالتراب بلا رطوبة او بلا هواء
متخلل او حرارة طابخة واما التحليل فلانا اذا وضعنا مركبا في القرع والانبيق
واوقدنا عليه نارا من تحتها تفرق المختلفات بتصاعد منه اجزاء هوائية وتقاطر
اجزاء مائية وبقي اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد من اجزاء نارية تفيد طبخا ونضجا
توجب حصول مزاج تستتبع صورة نوعية حافظة بحفظ الاجزاء المجتمعة بالاسباب
السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الانحلال اذ بدونها لا يكفي تلك
الاسباب لكونها على التقضي والزوال وفيما ذكرنا دفع لما يقال ان شأن
الحرارة تفريق المختلفات فكيف تكون جامعة لها وانه لا بد للتجاور والاجتماع بين
الجزء الناري وغيره من سبب يستند اليه ربما تم التأثير والتأثر فلم لا يكون هو
المانع من تفرق الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية نعم يرد انه لم لا يجوز
ان يكون الطبخ والنضج من الاجزاء الهوائية او الفائضة من الاجرام السماوية

من غير نارية وان يكون الا فقط محض ارادة القادر المختار او مجرد امتزاج الرطب
باليابس ولو سلم ما ذكرتم فما يشاهد تركيبه وتحليله فلا يدل على ان جميع المركبات كذلك
قال المبحث الثالث زعموا ان هيولى العناصر مشتركة قابلة لصورها النوعية
وخصوصيات الصور انما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجية فعند تبدل
الاسباب والاستعدادات يجوز ان تزول صورة عن هيولى بالفساد وتحدث صورة
اخرى فيها وهو بالكون وهذا معنى انقلاب عنصر الى آخر وقد علم ان النار
فوق الكل وتحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربعة ينقلب الى ما يجاوره
فيقع ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء
والثالث بين الماء والارض والى غير المجاور بواسطة واحدة فيقع ازدواجان
احدهما بين النار والماء والثاني بين الهواء والارض او بواسطتين فيقع ازدواج
واحد هو بين النار والارض ويشتمل كل ازدواج على نوعين من الكون
والفساد اعني انقلاب هذا الى ذاك وبالعكس فالانواع الاولية ستة والتي
بواسطة اربعة وبواسطتين اثنان فالجميع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربع
في الثلثة الباقية ونشهد بوقوع الكل الحس والتجربة ولم يقع الاشتباه الا في انقلاب
الهواء ماء فقد قيل ان ركوب القطرات على الاناء المبرد بالجمد يجوز ان يكون للترشح
او لانجذاب الابخرة اليه على ما قال ابو البركات ان في الهواء المطيف بالاناء
اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وحدتها اي الهواء انما لم يمكن من فوق الهواء
والنزول على الاناء فلما ذالت سخونتها بمجاورة الاناء المبرد بالجمد كثفت وثقلت
فنزلت واجتمعت على الاناء ورد الاول بانه لو كان للترشح لكان الحار اولى بذلك
لكونه الطف ولما كان الندى الا في مواضع الرشح على ان الرشح انما يتوهم في الاناء
المملو بالجمد دون المكبوب عليه والثاني بانه لا يتصور بقاء هذا القدر من الاجزاء المائية
في الهواء الحار الصيفي بل لا بد من ان تتبخر وتصعد ولو سلم فينبغي ان ينفد او ينقص
بالنزول فلا يعود قطرات الاناء بعد ازالتها ولو ادعى انها نزلت من مسافة ابعد
لزم ان يكون في زمان اطول والوجود بخلافه على ان النزول انما يكون على خط مستقيم
فكيف يقع على جوانب الاناء قال المبحث الرابع لما كانت النار شديدة الاحالة
لما جاورها لقوة كيفيتها وشدتها كانت لها طبقة واحدة وهي صحيحة
الاستدارة بحدبتها ومقعرها لغايتها على مقتضى طبعها الا عند من يجعل النار عبارة
عن هواء سخن بحركة الفلك فلا اقل من ان ترق في الموضع القريب من القطب لبطوء الحركة وتغلظ
فيما يلي المنطقة لسرعتها فلا يكون مقعر النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط
لا توجب حركة المحاط عند اتحاد المركز لكن قد تتحرك بمتابعة لاسباب خارجة وقد استدلوا
بما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك ان كرة النار تتحرك

بحركة الفلك وانما لم يتحرك الهواء تبعا للنار لانه لرطوبته وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها
ينفصل بسهولة فلا يلزم من حركة المحيط به وقيل ان كل جزء يفرض من النار فمعاينه
من الفلك كالمكان الطبيعي له وهو يستلزم ملاصقته به طبعا فيتبعه في الحركة ورد بان الفلك
متشابه الاجزاء وكذا النار الملاقية له لكونها بسيطة فيكون حال كل جزء من النار
مع كل جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فلا يكون البعض منها طالبا للبعض منه
بالطبع واما الهواء فمحدبه صحيح الاستدارة على الراي الاصح لملاصقته مقعر النار
لا مقعره لما يرى من امر المياه والجبال والوهاد وله اربع طبقات احدها الدخانية
المجاورة للنار يخالطها اجزاء من النار وتتصاعد اليها اجزاء من الدخان فتكون
مركبة من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة التي تجاوزها الدخان ولم يرتفع
اليها البخار وذلك لان الدخان لمخالطة الاجزاء النارية وتصعده من اليابس
من حيث انه يابس يكون اخف حركة واشد نفوذا وتحتها الطبقة الزمهريرية الباردة
جدا لمخالطة الابخرة الصاعدة اليها وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصل من انوار
الكواكب وتحتها الطبقة المجاورة للارض المتسخنة بانعكاس الانوار من مطرح الشعاع واما الماء
فطبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض ولم يبق على صرافتها لنفوذ آثار الاشعة ومخالطة
الاجزاء الارضية ولذا اختلفت بالعذوبة والملوحة والصفاء والكدورة لاختلاف مخالطة
الاجزاء الارضية قلة وكثرة واما الارض فثلث طبقات احدها الترابية التي انكشف
بعضها عن الماء وتجفف بحر الشمس والكواكب وبقي بعضها تحت الماء والثانية الطينية
الممتزجة من الماء والتراب والثالثة الصرفة القريبة من المركز فيكون طبقات العناصر
تسعا وجعلها صاحب المواقف سبعا الا انه اسقط الماء لعدم بقائه على الكرية والاحاطة
من الطبقات وجعل الهواء ثلثا اعلاها المخلوط من النارية والهوائية وتحتها الزمهريرية
وفسرها بالهواء الصرف وتحتها البخارية المخلوطة من الهوائية والمائية ولا ادري كيف
خفي ان ما تحت الاعلى مع بعده عن مجاورة الارض والماء لا يكون زمهريرا وان الزمهرير
لا يكون هواء صرفا قال وهي اي الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة مركزها مركز
العالم وليست الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد وما قال ان ذلك
لا يقدح في كريتها معناه انه ليست لتضاريس الارض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة
اليها لان نسبة اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث على ما ذكره بعض
المهندسين الى الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع بالتقريب واما الكرية
بحسب الحقيقة فمقدوح فيها اقل من ذلك لانها لا تقبل الشدة والضعف لان معناها
ان يكون جميع الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متساوية بحسب التحقيق لا بمجرد التقريب
قال والذي يقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض ثقيل مطلق
والماء ثقيل مضاف بمعنى ان حيزه الطبيعي ان يكون فوق الارض وتحت الهواء والسبب

ثم الطبقة الزمهريرية باردة بينا كالطبقة الهواء
من الاجزاء انه فلك انجذابها بالطبع او بعده
عن الارض المؤثرة لسخونته ان فقد
ان حرارته عرضية
محمد شامي

في انكشاف الربع المسكون قيل هو انجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لكونها اقرب الى الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية واوجها في الشمالية وكونها في القرب اشد شعاعا من كونها في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واوفر من الحرارة اللازمة من الشعاع الذي فيه ضعف ولا خفاء في ان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما تشاهد في السراج وعلى هذا ينتقل العمارة من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من احد نصفي الافق الى الآخر ويكون العمارة دائما حيث اوج الشمس ليلا يجتمع في النصف قرب الشمس من جهة الرطب ويبعدها عن الارض فيبلغ الحرارة الى حد النكاية والاحراق ولا البعد ان وله غور في ناحية الشمال بما يعاق من الاسباب الخارجة فينحدر المياه اليها بالطبع وبقي المواضع المرتفعة مكشوفة **وقال** بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الالهية فانه اراد ذلك ارادة الله تعالى ان يكون ذلك مستقر الانسان وسائر الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات بعد دخولها في زمرة المهتدين حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار له موجبا بالذات لكنهم يفسرون العناية بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وبكونه بحيث العلم بالحري من حيث هو كذلك ولا الفعل بالقصد ولا اختيار **قال** والعمدة في كرية الكل قد اتفق المحصلون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض في الوسط بمعنى ان وضعها من السماء بمركز الكرة عند محيطها وانها لا تتحرك لا من المركز ولا اليه ولا عليه واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمي بادلة مذكورة في كتب الهيئة عند الائمة وبحسب النظر الطبيعي بما يفيد اللمية على ما ذكر في علم السماء والعالم مثل ان جميع العناصر بل الافلاك بسائط والشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لان مقتضى الطبيعة لو احد لا يختلف وان الارض ثقيل مطلق فيكون تحت الكل وهو ما يلي مركز محدد الجهات واذا كانت في حيزها الطبيعي لم تتحرك عنه ولا اليه وان في الارض مبدأ ميل مستقيم على ما مر في اوائل الكتاب فلا يكون فيها مبدأ الاستدارة لتضاد الميلين ولا تتحرك على المركز كما ذهب اليه البعض من ان ما نظر من الطلوع والغروب بالحركة اليومية مستند الى حركة الارض على مركزها وكذا وضعها من المغرب الى المشرق والكل ضعيف لانها تفيد كونها كذلك في الوجود لان مقتضى الطبع قد يزول بالعوارض ويجوز ان لا يبقى على الكرية ولا في الوسط ويتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك واما الادلة التعليمية فكثيرة مذكورة في موضعها فما عليها من الاشكال مثل استدلالهم على كرية الماء بانه لو لم يكن كريا لما تراءى بتقبيبه لا سافل الجبال الشامخ على ساحل البحر لظهر الجبل كله دفعة للسائر في البحر وليس كذلك لانه يظهر له راس الجبل اولا ثم ما تحته قليلا قليلا ويحقق ذلك بان لو قدرنا على مواضع مختلفة من اعلى الجبل الى سفله ومثل استدلالهم على كون الارض في الوسط بانها لو لم تكن كذلك لزم ان يرى الكوكب في بعض البقاع اصغر لبعده عن السماء وفي البعض اكبر لقربه منها والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على كرية الارض بانه لو كان امتدادها في الطول اعني ما بين المشرق والمغرب

في الشتاء فبلغ البرد الى حد النكاية والتجميع وقيل السبب كثرة الوهاد وصر
منه على الاول
وذكر ظاهر

على استعاره لكان طلوع الكواكب على سكانها وكذا غروبها عنهم في آن واحد على تقعر لكان الطلوع على المغربيين قبله على المشرقيين في مساكن متفقة العرض وكذا الغروب فيها وليس كذلك بل الطلوع والغروب للمشرقيين قبلهما للمغربيين بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها فان اوساطها انما يتفق في آن واحد لا محالة وهي تختلف بالنسبة الى اول الليل حتى لو كان للمغربي بعد مضي ساعتين كانت للمشرقي بعد مضي ثلث ساعات ان كان ما بين نصفي نهاريهما خمس عشرة درجة وبين مسكنيهما المتفقي الارض الف ميل وعلى هذا النسق فتعين التحدب ولو كان الامتداد في العرض اعني ما بين الجنوب والشمال على استقامة لبقي ارتفاع احد القطبين وانحطاط الآخر على حاله بالنسبة الى السائر سائرا او على تقعر لانعكس ارتفاع القطب الظاهر وانحطاط الآخر بالنسبة الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس للسائر الى جهة القطب الخفي والوجود بخلاف ذلك اذ يزداد ارتفاع القطب الشمالي وانحطاط الجنوبي للواغلين في الشمال وبالعكس للواغلين في الجنوب بحسب توغلهما فتعين التحدب في هذين الامتدادين اي وكذا في سائر الامتدادات التي في سطوح الارض التي هي ما بين السمتين لتركبها منها لا خلاف في حسب ما يعضده التحدب دون الاستعارة او التقعر واذا ثبت ان القدر المكشوف تحدب منه ان الباقي كذلك واعترض بانه يجوز ان يكون وجود الامور المذكورة على النهج المذكور مبنيا على سبب آخر غير الاستدارة والتوسط وحاصله ان ما ذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود السبب معين ولا يتم الا اذا بين انتفاء سبب آخر ولو سلم فما ذكر لا يفيد الا الاستدارة والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة ولا يختص الا بما يرجع الى ان ذلك يحدس كما في استفادة القمر بالشمس **قال** القسم الثالث بعد الفراغ من مباحث البسائط بقسميها اعني الفلكية والعنصرية شرع في قسمي مباحث المركبات اعني التي لا مزاج لها والتي لها مزاج وقدم ذلك لكونه اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز انحصاره على عنصرين او ثلثة وجعله ثلثة انواع لان حدوثه اما فوق الارض اعني في الهواء واما على وجه الارض واما في الارض والنوع الاول منه ما يكون من البخار ومنه ما يكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانه يتحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن اليابس اجزاء ارضية تخالطها اجزاء نارية وقلما يخلو عن هوائية وهي الدخان والبخار المتصاعد قد يلطف بتحلل الحرارة اجزاؤه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف ويجتمع سحابا ويتقاطر مطرا ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد جمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات نزل ثلجا او بعد تشكله بذلك نزل بردا صغيرا مستديرا ان كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والا فكبيرا غير مستدير في الغالب وانما يكون البرد في هواء ربيعي او خريفي لفرط التخلخل في الصيفي والجمود في الشتوي

وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف
ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا فنسبة الصقيع الى الطل نسبة الثلج
الى المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير متكاثف بالبرد من غير ان يتصعد الى الزمهريرية
لمانع مثل هبوب الرياح المانعة للابخرة من التصاعد او الضاغطة اياها الى الاجتماع
بسبب وقوف جبال قدام الريح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطوء حركته وقد يكون مع البخار
المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد وانعقد البخار سحابا واحتبس الدخان
فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيف كان فانه
يمزق السحاب تمزيقا عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد ونار لطيفة
هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار
كما شاهد عند وصول دخان سراج مطفى الى سراج مشتعل فيسري فيه الاشتعال فيرى كأنه
كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه
الاحتراق فيبقى على صورة ذؤابة او ذنب او حية او حيوان ذي قرون وربما يقف
تحت كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك اياها وربما يظهر فيه علامات هائلة حمر وسود
بحسب زيادة غلظ الدخان واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض فنزل اشتعاله
الى الارض يرى كأن تنينا ينزل من السماء الى الارض وهو الحريق قال وقد تكاثف
الادخنة اشارة الى اسباب الرياح وذلك ان الادخنة الكثيرة المتصاعدة قد تتكاثف
بالبرد وتنكسر حرارتها بالطبقة الزمهريرية فتثقل وترجع بطبعها فيموج الهواء فيحدث الريح الباردة
وقد لا تنكسر حرارتها فتتصاعد الى كرة النار ثم ترجع لكنها التابعة لحركة الفلك فيحدث الريح
الحارة وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في المواقف من انها تصادم الفلك اي تقاربه بحيث
يصل اليها اثر حركته والاولى ان يتصور ان تقطع الدخان مع ما فيه من الاجزاء الارضية
المشتعلة كرة النار مع شدة حرارتها لمجاورتها ثم تصادم الفلك حقيقة وقد يكون تموج
الهواء بتخلخل يقع في جانب منه فيدفع ما يجاوره وهكذا الى ان يفتر وما حمله فالمتموج من الهواء
هو الريح باي سبب يقع فاما الزوبعة والاعصار اعني الريح المستديرة الصاعدة
او الهابطة فسبب الصاعدة ان المادة الريحية اذا وصلت الى الارض وقرعتها قرعا
عنيفا ثم رجعت فلقيتها ريح اخرى من جهتها ولويتها حدثت الحالة المذكورة وقد يحدث
من تلاقي ريحين من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة ان ينفصل ريح من سحابة فيقصد
النزول فيعارضها في الطريق سحابة صاعدة فتدافعها الاجزاء الريحية الى تحت فيقع
بين الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير وتنضغط الاجزاء الارضية بينهما
فيهبط ملتوية واعلم ان ما يشاهد من احوال الرياح العاصفة للاشجار والمحطمة للسفن
في البحار وما تواتر من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك يشهد شهادة
صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار وغاية ما ذكروه لو ثبت بيان الاسباب المادية

قال وقد يحول اشارة الى اسباب الهالة وقوس قزح اما الهالة فسببها احاطة اجزاء
رشية صقيلة كأنها مرايا متراصفة بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه واقع في مقابلة
القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشيء انما يرى على الاستقامة نفسه لا شبحه ويرى
في كل واحد من تلك الاجزاء الرشية شبحه لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء
اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء منه اذا لم تكن
جهته جهة المقابلة المضيء فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المرآة اذا كانت صغيرة
لا تؤدي شكل المرئي بل ضوءه ولونه ان كان ملونا فيؤدي كل واحد من تلك الاجزاء
ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة تكون النسبة اي الفاصلة بين تلك الاجزاء وبين المرئي واحدة
وانما لا يرى السحاب الذي يقابل القمر لقوة شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى
في الضوء القوي كأجزاء الهباء المتفرقة في الهواء واكثر ما يحدث الهالة عند عدم
الريح فيستدل بتخرقها من جميع الجهات على الصحو ومن جهة على ريح تأتي من تلك الجهة وببطلانها
بتخن السحاب على المطر لتكثف الاجزاء المائية وقد تتضاعف الهالة بان يوجد سحابتان
بالصفة المذكورة احديهما تحت الاخرى ولا محالة تكون التحتانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم
انه رأى سبع هالات معا واما هالة الشمس وتسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان الشمس في الاكثر
تحلل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسببه انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء
مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون كالمرآة
البلور الذي وراءه شيء ملون ينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبرنا
تلك الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد
منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكانت مستديرة على شكل قوس لان الشمس
لو جعلت مركز دائرة لكان القدر الذي يقع تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك
الاجزاء ولو تمت الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكبر
كانت القوس اصغر ولهذا لم تحدث اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف
الوانها فقيل لان الناحية العليا تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى
فيرى حمرة ناصعة والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فيرى حمرة في سواد وهو الارجواني
ويتولد بينهما كراثي مركب من اشراق الحمرة وكدورة الظلمة وقيل ان ذلك بعضي
ان يتدرج من نصوع الحمرة الى الارجوانية من غير انفصال الالوان بعضها من بعض
على ان تولد الكراثي انما هو من كدرة صفرة والارجواني فليس له مع الحمرة والارجوانية
كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعدم اطلاعه على سبب اختلاف هذه الالوان
قال وقد شاهدت ذكروا ان القمر قد يحدث على الندرة قوسا خيالية
لا يكون لها الوان لكني شاهدت بتركستان في سنة ثلث وستين وسبعمائة في خلاف
جهة القمر قوسا على الوان قوس قزح الا انها كانت اضوء منها كثيرا فكانت تحت

تكاثف ثم دائرة ولم تتم ولم يكن الوانها في صفاء الوان الشمسية واشراقها لكثافة وكان
ذلك في ليلة رشة الجو رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق قال النوع الثاني
ما يحدث على الارض مثل الاحجار والجبال اسبابها الاكثرية تحجر الارض على الحرارة
في الطين اللزج بحيث يستحكم انعقاد رطبه بيابسه وقد ينعقد الماء السيال حجرا
اما لقوة معدنية محجرة او لارضية غالبة على ذلك الماء فالقوة له بالمقدار كما في الملح فاذا
اتى العظيم طينا كثير الرخاوة اما دفعة واما على مرور ايام تكون الحجر العظيم فاذا ارتفع
بان يجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلالا مثل التلال او يحصل من تراكم عمارات
تخربت ثم تحجر او بان يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فتحفر
اجزاؤه الرخوة بالمياه والرياح وتغور تلك الحفر بالتدريج غورا شديدا ويبقى
الصلبة مرتفعة او نحو ذلك من الاسباب فهو الجبل وقد يرى بعض الجبال منضودة ساقا
فساقا كانها ساقات الجدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني
وقد سال على كل ساق من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه وبين الآخر وقد يوجد كثير
من الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية فيشبه ان يكون المعمورة قد كانت في سالف
الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف فلذلك كثرت الجبال
وتكون الجبال بعضها باسباب بعضه كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة
التي هي مادة المعادن والسحب والعيون فان الابخرة تتنفس من الارض الرخوة فلا يجتمع
منها قدر يعتد به قال النوع الثالث ما يحدث في الارض قد يعرض لجزء من الارض
حركة بسبب ما تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك اذا تولدت تحت الارض بخار
او دخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها
جدا او حاول ذلك الخروج ولم يمكن لتكاثف الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما يشقها
لقوته وقد ينفصل منه نار محرقة واصوات هائلة لشدة المحاكة والمصاكة وقد يسمع منها
دوي لشدة الريح ولا يوجد الزلزلة في الاراضي الرخوة لسهولة خروج الابخرة
وقلما يكون في الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفرت
فيها آبار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا
للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح في تجاويف
الارض بالتحصيف بغتة ولا كذلك البرد الذي يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض
بالتدريج قال وربما يعلل البخار انتهى الى اسباب العيون والآبار والقنوات
وذلك ان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة وانقلبت مياها انشقت منها
الارض فان كان لها مدد حدثت منها العيون الجارية وجرت على الولاء لضرورة عدم الخلاء
فانه كلما حدثت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك
فيستحيل ماء ايضا وهكذا الى ان يمنع مانع يحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن كذلك

الابخرة مدد وحدثت العيون الراكدة وان لم يكن الابخرة كثيرة بحيث تنشق الارض
فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب صادفت منفذا واندفعت اليه حدثت منها
القنوات الجارية والآبار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون
والقنوات والآبار مياه الامطار والثلوج لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص
بنقصانها قال ثم انهم معترفون بان ما ذكروه في الآثار العلوية اي التي فوق
الارض والسفلية اي التي على وجهها وتحتها انما هو راي الفلاسفة لا المتكلمين
القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع ذلك فالفلاسفة معترفون
بانها مظنون مبنية على حدس وتجربة شاهدوا امثالها كما يرى في الحمام من تصاعد
الابخرة وانعقادها وتقاطرها وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس
كالثلج وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء على الانحاء المختلفة
الى غير ذلك فهذا وامثاله من التجارب والمشاهدة يفيد ظن استناد تلك الآثار
الى ما ذكروه من الاسباب وقد يعضد الظن من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف
ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع
استنادها الى اسباب اخر اذ يجوز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون
صدوره عن البعض اقليا وعن البعض اكثريا وبان في جملة ما ذكروه من الاسباب
ما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يفتقر الى انضمام قوى روحانية لولاها لما كانت
كافية في ايجاب ما هي اسبابه فان من الرياح ما يقلع الاشجار العظام ويختطف المراكب
من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق
بعض حيواناته وما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه وتذيب ما يصادفه من الاجسام الكثيفة
الصلبة حتى يذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما احترق عن الذوب ويذيب
ضبة الترس ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب ما يبقى عدة
شهور ويكون له حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي لا يكفي
فيها ما ذكر من الاسباب المادية والفاعلية بل لا بد من تاثير من القوى الروحانية
وقد تواتر في بلاد الترك ونواحي الروس وبلغار من خواص النباتات والاحجار
في شان السحب والرياح والامطار وغير ذلك ما يجزم العقل بانه ليس صادرا عن النبات
والحجر بل عن خالق القوى والقدر وسمعت غير واحد من الثقات انهم اذا سافروا
في الصيف واحموا واحتاجوا الى البرودة يقوم باستعمال بعض تلك الاحجار مبتهلا متضرعا
في اثناء ذلك الى الله سبحانه وتعالى على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك للشهوات
وتشبيه جماعة مخصوصة مشهورين باستنزال المطر فيحدث سحابة فربما يظلل اولئك النفر فقط
وريح يدفع عنهم البعوض تسير معهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا
وربما يستعملونه فيأوي معهم سحابة تكفيهم وريح الى خلاف جهة منع الريح وانكارهما

عندهم من قبيل انكار المحسوس وأما حديث الكتاب الذي ينفتح القيد من الحديد على فوآئهم
عند الصيانة فمشهور ولعمري ان النصوص الدوائية في اسنادها امثال من الآثار
الى الحاد المجاز قاطعة وطرق الهدى الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له
من نور قال القسم الرابع شروع في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام في فصل
مباحث الاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة لبيان حقيقة
المزاج واقسامه وثلثة مباحث للاشارة الى الاقسام الثلثة للممتزج اعني المعدن والنبات
والحيوان وقد سبق ان الكلام في ذلك مبني على قانون الفلسفة وانما آثر في تعريف المزاج
طريق التنويع على طريق التوقيف بان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل
العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء بقواها المنكسرة سورة كل من كيفياتها لان ذكر
المتوسط والمتشابهة انما يحسن بعد ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفياتها وفي رعاية
ذلك فوات حسن نظام اللفظ ووضوح المعنى فان قيل فاي حاجة الى ذكر المتوسط
قلنا للاحتراز من توابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح لان معنى التوسط
ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين مما تقابلهما بمعنى ان يستحر بالقياس
الى الاجزاء الباردة ويستبرد بالقياس الى الحارة وكذا في الرطوبة واليبوسة واما ذكر التشابه
على ما يجي من معناه فللتحقيق دون الاحتراز ولو ذكر بدلها الملموسة لكفى وحسن التحديد
وعبارة ابن سينا في القانون خارج عن القانون جدا وذلك انه قال المزاج كيفية
تحدث عن تفاعل كيفيات متضادة موجودة في عناصر متصغرة الاجزاء لتماس اكثر كل واحد
منها اكثر الآخر اذا تفاعلت بقواها بعضها في بعض حدث عن جملتها كيفية متشابهة
في جميعها هي المزاج فسلك طريق التوقيف منحرفا الى طريق التنويع وجعل الشرطية اعني قوله
اذا تفاعلت الخ ان كانت صفة لعناصر وقع تكرارا لا حاجة اليه وكان قوله هي المزاج
اجنبيا لا يرتبط بما سبق الا بان يجعل صفة كيفية متشابهة بعد كمال الحد وهو في الحد وان جعل
الظرف متعلقا بقوله تحدث كان الواقع في موضع الجزاء اجنبيا لا معنى له والظاهر ان قوله
اذا تفاعلت الخ اخذ في طريق التنويع بعد تمام التوقيف واسند التفاعل في التوقيف
الى الكيفيات على ما هو ظاهر في نظر الصناعة وفي التنويع الى العناصر بتوسط القوى
هي الكيفيات او الصور النوعية على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفي فان قيل قد دخل في التعريف
توابع المزاج قلنا وكذلك اذا اهملنا الشرطية من تمام التوقيف لان اول اجزائها بعد المتشابهة
تفسير لها كما فسروا به المتوسط يعسف على ما هي اشارة ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام
في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج تصغر اجزاء العناصر لان تاثير الجسم وان امكن بدون
المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد لكن لا خفاء في انه في الامتزاج
انما هو بطريق المماسة وهي تكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها
وكلما كان تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل المماسة شرطا في تاثير الجسم

لانه ان لم يشترط وضع اصله فباطل للقطع بان نار الحمار لا تؤثر في خلط البواق وان اشترط
المجاورة ولو بتوسط او وسائط فالبعد لا ينفعل الا بعد انفعال الاقرب القابل
للانفعال وح فالمؤثر في البعيد هو المتوسط كما يستفاد من انه لا بد للقطع بان سخونة
الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو سخونة الهواء فلا يكون التاثير بدون
المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون الاقرب فيتاثر
بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد الثاني انه
لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان في كل منها فائدة لا يتم بدونها الكسر
والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة ولهذا نرى المركب من الماء والتراب
لا يترتب عليه آثار الامزجة الا بعد تحلل في الاجزاء والحاصل ان مرور ماء في الهواء بل على هذا
لا بد في تحصيل الاجزاء النارية من الكون والفساد اولا يقول من لا يشترط الا بالمماسة
ولا فاكر وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصغرت
اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث
ان امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيب اذ لا مدخل
عنده للصور النوعية واما الفلاسفة فلما اثبتوها كما سبق من الادلة جعلوا الفاعل
هو الصور بتوسط الكيفية التي لموادتها بالكسر كحرارة النار او بالعرض كحرارة
الماء ومعنى فاعليتها ان تحيل مادة العنصر الآخر الى كيفيتها فتكسر سورة كيفية الآخر
بمعنى ان تزول تلك المرتبة من مراتب تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى اضعف منها
اما كون الفاعل هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون هو المادة لان شانها
القبول والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اي كسر كل منهما سورة
الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشي مغلوبا في حال كونه غالبا عليه وان كان
على التعاقب بان تكسر سورة الاخرى ثم تنكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشي
غالبا عليه والغالب على الشي مغلوبا عنه وذلك لان المنكسر عندما كان قويا لم يقو
على كسر الآخر فلما انكسر وضعفت قوته على كسر الآخر وهو محال واما بتوسط الكيفية
فلان منشا الكسر والانكسار هو التضاد وذلك في الكيفيات ولهذا لا تكسر صورة
الهواء البارد برودة الارض ولا صورة الماء الحار حرارة الهواء وبحو ذلك
واعترض بان ما ذكر مشترك الالزام لان تفاعل الصور بتوسط الكيفيتين
اما ان يكون معا فيلزم كون الشي غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما انها غالبة
اذا فرضنا ما الكاسرة فكذا اذا كان لها دخل في ذلك بل لا يلزم اجتماع الكيفية الشديدة
التي بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار في آن واحد وهو لا يتهما متنافيتان
مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فيلزم صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس في الظهور
بطلان هذا ولزوم كون المعلول معاندا للعلة وشروطها افصح في المواقف

على الشق الاول فعال الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية فيكون الكيفية شرطا في التاثير
فلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اي التي بواسطتها الكسر مع الحادثة اي الضعيفة التي تحدث
بعد الانكسار له قال لا اعتراض مدفوع بوجهين احدهما ان القول بفاعلية الصورة
تجوز والحق ان الصور والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدا الفياض
بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل وبطريق العادة عند غيرهم لكون
الفاعل مختارا او حينئذ بطل حديث الغالب والمغلوب وثانيهما ان المنكسر عند الامتزاج
من كل كيفية سورتها لا نفسها والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها للقطع
بان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم يكن فيه الحار بل بالماء
الفاتر بل بما حار هو اقل حرارة واذا كان كذلك فلا يمتنع ان يكون الكيفية المنكسرة
كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هناك اجتماع الغالبة والمغلوبة في شيء
لانا نقول فح يصح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور وههنا اعتراض
آخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير ان يكون هناك
صورة توجب انكسار سورة الكيفية المضادة كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد
للقطع بان الصورة المائية لا تكسر البرودة فان زعموا ان الكسر ههنا فعل وانفعال
اي كسر وانكسار فيلزم وجود صورة كاسرة بل يستعد المادة بواسطة اجتماع المائين
لزوال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من المبدا الفياض قلت فليكن الامر في المزاج
كذلك ايضا فانه لا معنى لاشتداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث اخرى
اشد منها او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد وانما النزاع في التفاعل ان زعموا
ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التي حدثت الحرارة في الماء
الحار قلت فقد ظهر انه ليس بلازم ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء
المركب فبطل ما حكم في المزاج بان الكاسر للكيفيات انما هو صور عناصر الممتزج ثم الاشبه
ان يقال الكاسر لسورة برودة البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط
الحرارة العارضة لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادة بالكيفية التي بجادته
بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الماء او عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة
او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر تنفعل بالكيفية عن صورته وكيفيته
الذاتية او العرضية الفعلية او الانفعالية عن مجاوره وعلى هذا الكلام على القائلين
بكون الفاعل هو الصورة مابرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية
الفعلية عما اذا كان الكسر والانكسار بين الفعليين اعني الحرارة والبرودة ولزوم
فعلية الكيفية الانفعالية عما اذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليين اعني الرطوبة
واليبوسة فان قيل ان كان في الفاعلية خفاء فلا خفاء في ان المنفعل عند الامتزاج
هو الكيفيات كحرارة النار وبرودة الماء وكذا البواقي قلنا نعم بمعنى انها تزول

١٧٠

وحدوث الكيفية المتوسطة واما الذي يتاثر ويتغير من حال الى حال وهو المادة
لا غير وكما لا يمتنع انفعال المادة عن الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمتنع فعل الصورة
بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا انما تكسر يبوسة النار
برطوبتها لا ببرودتها وصورة النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها الثالث
ان معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة
للممتزج مماثل للحاصل في الجزء الآخر اي مساوية في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل
حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي
اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزاء الممتزج وكان التشابه في الحس لشدة امتزاج الكيفيات
العنصرية الباقية على حالها بحيث لا يتميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم يحصل
كيفية وحدانية بها يستعد المزاج لفيضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية او نفس انسانية
عليه بل كان هناك تركيب وتجاور بين العناصر لا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع
العناصر بحيث يحصل منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط
وهو كما يراد بالامتزاج كذا في الشفاء وما ذكر في شرح القانون من ان معنى التشابه
جميع الاجزاء ان تنحو بالعكس الى البارد ويتبرد بالعكس الى الحار وكذا في الرطوبة
واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام بدخول توابع المزاج في تعريفه فمما لا يصح
العقل ويصحح النقل وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ المذكور في كلام القوم قال
فلا بد من استحالة العناصر في كيفياتها جميعا قد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد
تبدل في الصورة النوعية للعناصر بان يبطل صورة ويحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة
تبدل في الكيفيات بان تزول كيفية ويحدث اخرى مع بقاء الصورة ولا خفاء في ان القول
بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفية متوسطة متشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة مبني
على جواز استحالة كل عنصر في كيفيته الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الناري من الممتزج
في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائي والهوائي
والارضي على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستحيل بعضه الى الحر
من غير كون ويبرد ولا يرد عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة الكل في الكل
وكان الاطباء تركوا بيان هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادي علم الطب والحكماء
الى الاطباء لكونه من فروع الطبيعي واصول الطب فبقي مهملا ورد بان جواز الاستحالة
من لوازم جواز الكون والفساد في الكل بان جواز الاستحالة في الكل ويرد
على ما اشار اليه في النجاة ان زوال صورة وحدوث اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة
وهو امر حادث يفتقر الى زمان فلا بد من تغير واقع على التدريج وليس ذلك في نفس الصورة
لان وجودها وعدمها دفعي فتعين ان يكون في الكيفية بان يتغير بتضعيف الكيفية التي
تناسب الصورة التي تفسد وتشتد التي تناسب الصورة التي تكون ولا نعني بالاستحالة

الا تغير الكيفية مع بقاء الصورة وما ذكر في المتن استدلال على انه لو كان كذلك لوجب اخ وبيانه
لما ثبت كسر الصور والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة في جميع اجزاء الممتزج
لتستعد المادة بذلك لقبولها وهذا نفس الانكسار اعني زوال الكيفيات الصرفة في الاجزاء
العنصرية وحصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر اذ يجوز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط
الاجزاء المتصغرة بحيث تحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة
على صرافة كيفيتها قال ثم التوقف يتناول المزاج الثاني اعني الحاصل من امتزاج الاجزاء
المتصغرة للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت ان جعلنا حدوثه
من انكسار الكيفيات بصور البسائط العنصرية المحفوظة في الممتزج على ما يظهر بالقرع والانبيق
فانا اذا وضعنا قطعة من اللحم مثلا تميزت الى جسم مائي قاطر وارضي متكلس واما اذا جعلنا
حدوثه بواسطة الصور النوعية للمركبات فان بعد الكيفية المزاجية الاجزاء الممتزجة لفيضان
الصور النوعية عليها تغير صور العناصر ثم تتفاعل الممتزجات المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها
فتحدث كيفية متوسطة متشابهة في الكل كما في الذهب بواسطة الصورة الزيبقية والكبريتية
فلا يدخل في التوقف لانها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها اي صورها او كيفياتها قال
فالمزاج نوع اخ قد علم مما سبق ان المزاج كيفية محسوسة مغايرة بالنوع لما في العناصر
من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج حتى الاجزاء البسيطة العنصرية مع بقائها
على صورها النوعية وانما الحاصل من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة وهذا راي
جمهور المشائين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة الحادثة بعد المزاج
سارية في جميع اجزاء الممتزج لزم ان يكون النار مثلا مع الصورة النارية متصفة بالصورة
الذهبية وح جاز ان يكون المواليد من عنصر واحد قلنا يجوز ان تكون الصورة الحادثة
انما تسري في الاجزاء المركبة دون البسيط او يكون قبول البسيط اياها مشروطا بالامتزاج
ثم ههنا مذاهب اخ فاشهر الاول ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفيتها والحس
بالكيفية المتوسطة لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر
على صرافة كيفيتها عندنا مما معلوم قطعا الثاني ان امتزاج العناصر وتفاعلها قد يؤدي
الى ان تخلع صورها ولا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس صورة واحدة
فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا
بين الصور المتضادة للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات اي صورة توجد
لبعض الانواع الموجودة في الاعيان ورد بوجهين احدهما ان تفاسد الصور سواء
كان على وجه الانكسار او الزوال بالكلية اما ان يكون معا او على التعاقب وكلاهما
فاسد لما مر في الكيفيات ولا يجوز ان يجعل الفاعل ههنا هو الكيفية كالصورة في انكسار الكيفيات
لان في فساد الصورة فساد آثارها اعني الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذلك لما اختلفت
اجزاء الممتزج بالتبخير والتقاطر والترمد اللازم بحكم القرع والانبيق قال

ثم المزاج لما بين حقيقة المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقي
او الوضعي والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات
الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ويسمى في اعتبار كونها مبادي
التغيرات على ما هو طريقة صناعة الطب والقوة اسم لما هو مبدأ التغير من آخر في آخر
من حيث هو آخر فالمزاج ان كان على حد التساوي في مقدار القوى الاربع شدة
وضعفا فمعتدل حقيقي والا فغير معتدل والتساوي في مقادير القوى لا يستلزم التساوي
في مقادير العناصر لجواز ان يكون عنصر غالبا في الكمية مغلوبا في الكيفية وبالعكس واكثر
شارحي القانون فسر التساوي بالتقاوم حيث قال الاعتدال ان تكون مقادير
الكيفيات المتضادة متساوية متقاومة وزعم الشارح ان تساوي مقادير الكيفيات
اشارة الى تساوي مقادير العناصر فان تساوي الاسطقسات مثلا في القدر عبارة
عن تساوي حجمها والتقاوم اشارة الى تساوي الكيفيات شدة وضعفا وذلك لانه
حكم بامتناع وجود هذا المعتدل لتساوي ميول عناصره الى احيازها فلا يحقق
الاجتماع ريثما يحصل الفعل والانفعال وتساوي الميول لا يكون بدون
تساوي مقادير اجرام العناصر حجما وتساوي كيفياتها قوة وضعفا اما الاول فلما
ذكر ان الغالب في الكم تغلب في الميل لا محالة واما الثاني فلان الميول تختلف باختلاف
الكيفيات ايضا فانها قد تعاون الصور النوعية في احداث الميل وقد تعاوقها فان
الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن بالنار فلا يبعد في المعتدل الذي
يمتنع وجوده لتساوي ميوله من تساوي عناصره كما وكيفا ثم قال والخارج
عن هذا الاعتدال لا ينحصر في ثمانية ولم يدع احد هذا الانحصار كيف والمعتدل الوضعي
والخارج عنه ومما يتفرع على ما يجيء خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا
فلان المفهوم من مقادير الكيفيات مراتبها في الشدة والضعف لا امتدادا وانها
بحسب المسافة لتكون بحسب مقادير اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر
تختلف في الشدة والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلا
فكيف يتصور تساوي اجرام العناصر مع تساوي قوى كيفياتها حتى يكون الحكم
بامتناع وجوده بناء على تداعي الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما ثالثا
فلان ادعاء انحصار الخارج عن هذا الاعتدال في الثمانية صريح في كلام القانون متصلا
بكلامه في هذا الاعتدال وجعل المعتدل الوضعي مع الاقسام الثمانية للخارج عنه
قادحا في هذا الانحصار وهم اذ ربما يكون جميع ذلك احد الاقسام الثمانية للخارج عن هذا
الاعتدال اعني الحقيقي قال وهو ممنوع يعني يجوز ان يكون الاجتماع المؤدي
الى الفعل والانفعال حاصلا بسبب امر غير غلبة الكيفيات كما يكون حدوث الجزء الناري
تحت الارض مثلا فيمنع كل منهما صاحبه عن الميل الى حيزه قال او كيفيتين

متضادتين تشير الى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعا او بالرطوبة
واليبوسة جميعا لان الميل من حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة
على البرودة فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة وبهذا يبطل
ما قيل يجوز الخروج بكيفيات ثلث فيزيد على الاقسام الثمانية اربعة اخرى من المزاج
الحار البارد الرطب او اليابس والمزاج الرطب اليابس الحار او البارد نعم يتصور
ذلك لو اشترط في المعتدل تساوي اجزاء العناصر ايضا بان يزيد اولا الحار
والبارد جميعا او الرطب واليابس جميعا قال وقد يقال المعتدل لما كان هو
المعتدل الحقيقي مشتقا من التعادل بمعنى التساوي وهذا هو المعتدل الوضعي
والطبي المستعمل في صناعة الطب مشتقا من العدل في القسمة ومعناه المزاج الذي
قد توفر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق
بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شأن الاسد الجرأة والاقدام وشأن الارنب الخوف
والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية
اعتبارات لان الكيفية المزاج للممتزج اما ان يكون بحسب الافعال المطلوبة
من النوع او من الصنف او من الشخص او من العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس
الى الخارج اعني للنوع الى ساير الانواع وللصنف الى ساير الاصناف من ذلك
النوع وللشخص الى ساير الاشخاص من ذلك الصنف وللعضو الى ساير الاعضاء
من ذلك البدن واما بالقياس الى الداخل اعني للنوع الى ما له من الاصناف وللصنف
الى ما له من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلا لبدن
الانسان مزاج هو الليق به من حيث انه انسان من مزاج اي نوع فرض بحيث تغير
او فسد اختلفت الافعال المختصة بهذا النوع وله مراتب متعددة فيهما من طرفي افراط
او تفريط يعبر عنها بسعة المزاج للقطع بانه ليس جميع افراد الانسان على مزاج واحد
وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الانسانية فلنفرض ان حرارته له يزيد على عشرين
ولا ينقص عن عشرة بل يتردد بينهما فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا
بل فرسا واذا انقصت عن عشرة لم يكن انسانا بل ربما لم يكن له محال يكون مناسكة عما
بين هذين الطرفين اعني الافراط والتفريط هي الليق به من حيث انه انسان من مزاج
اي فرد فرض من افراد الانسان ويكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال
الحقيقي ويوجد في شخص في الاعتدال من صنف في غاية الاعتدال في سن يبلغ فيه النشو
غايته وان لم يكن الاعتدال الطبي الذي حكموا بامتناع وجوده لكنه يعز وجوده
اذ لا يوجد الا في شخص واحد يجعله الاطباء دستورا بالقياس اليه ساير الاشخاص
وكذا للتركي مزاج خاص هو الليق به من حيث انه تركي من امزجة ساير اصناف
الانسان له عرض اي سعة لو خرج الشخص عنها لم يكن تركيا بل صنفا اخر وله واسطة

هي الليق به من اي فرد فرض من افراد التركي هي افضل امزجة الصنف وان لم يلزم
ان يكون افضل امزجة النوع وكذا لزيد مزاج هو الليق به من حيث هو هذا الشخص
المعين اي انسب بالصفات المختصة به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج
الذي يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجودا حيا صحيحا ثم لا خفاء في ان له سعة
ضرورة ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ او صبي او كهل وله طرفا
افراط وتفريط لا يتعداهما ضرورة انه ليس كل مزاج صالحا له مع اختصاصه بمزاج
معين وبينهما واسطة اذا حصلت لزيد كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه بمعنى
ان المزاج الذي له في ذلك الوقت اصلح له فعالا من المزاج له في ساير اوقاته
وكذا للقلب مزاج هو الليق من امزجة ساير اعضاء البدن عرض له طرفان له
اذا تجاوزهما لم يكن قلبا وواسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ما ينبغي
ان يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع يشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف
بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف يشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص
على امزجة في حالاته وليس مزاج العضو داخلا في الوجوه المتقدمة لانها ماخوذة
باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذ لتخالف الاعضاء الحار بالبارد والرطب
باليابس يستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو
نوع من انواع الكائنات مشتمل على اصناف مشتملة على اشخاص فينبغي ان يعتبر له اعتدال
نوعي وصنفي وشخصي كل منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسيما
برأسه مقابلا لها قلنا نعم الا انه نظروا الى ان الطب ينظر في احوال بدن الانسان
واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجة عنه فاعتبار مزاج البدن انما هو
باعتبار تكافؤ اعضائه وتعادلها في المزاج بان يكون ما هو حار منها كالقلب
تعادل برودة ما هو بارد منها كالدماغ ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم تعادل
رطوبة ما هو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع ما في البدن من الحرارة الى جميع ما فيه
من البرودة كان قريبا من التساوي وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل
من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيقي ثم لا خفاء في انه ليس ههنا اعني في مزاج جملة
البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصي اختلاط اجزاء الاعضاء وتصغرها وتماسها كما انه
بمجرد وضع واضافة للبعض الى البعض او كيفيات تحصل لجميع الاعضاء من جهة تأثر بعضها
من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط للاجزاء قال والخارج عن هذا
الاعتدال يعني الاعتدال الوضعي المفسر بحسب الطب ينحصر في ثمانية لانه اما ان يكون
بكيفية واحدة من الاربع فيكون احر مما ينبغي او ابرد او ارطب او ايبس واما بكيفيتين
منها فيكون احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس ثم اعترض الكاتبي في شرح الملخص
بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين ممكن بان يزيد الحار والبرودة

غير متضادتين صح

جمعا على القدر اللائق بالممتزج او نقصان عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم
من ذلك كون المتضادين غالبين ومغلوبين معا كما في الخارج عن الاعتدال
الحقيقي لان المعتبر ثمه زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر اللائق لا على الاخرى
واذا جاز ذلك فالخارج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين او بثلث كيفيات او الكيفيات
الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربع اعني الكيفيات في اثنين اعني
الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين اما الحرارة
مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة
واما الرطوبة مع اليبوسة فهذه ستة اقسام يضربها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين
ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلثون
قسما لان الخارج اما الحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة
او مع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة فصارت اربعة يضربها
في ثماني حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة كل من الثلث مع نقصان
الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على عدد الحالات
الممكنة اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث
الباقية وبالعكس فهذه عشرة وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخريين وهي ستة
لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع كل من المنفعلتين
والمعترض قد اخل ببعض هذه الاقسام فحصل الاقسام الممكنة ثلثة وستين واستوفاها
العلامة الشيرازي بتمامه ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر على الممتزج
من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له وانسب بافعاله اعني ان يكون
الحرارة والبرودة فيه على نسبة يلائم افعاله على الوجه الافضل الاليق وكذا الرطوبة
واليبوسة فما دامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان
في مقادير الكيفيات مثلا اذا كان اللائق بالممتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون
الحار من عشرة الى عشرين والبارد من خمسة الى عشرة فاذا ازداد الفاعلان فصارت
الحرارة اثنتي عشرة والبرودة ستة او انتقصا فصار الحرارة ثمانية والبرودة اربعة
فان الاعتدال باق لبقاء النسبة وان صارت البرودة ستة مع كون الحرارة احد عشر
فليس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة فقط اذ المزاج صار ابرد
مما ينبغي له وكذا مع كون الحرارة ثلثة عشر فليس الا خروجا عن الاعتدال بالحرارة حيث
صار احر مما ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كان النسبة الفاضلة
ان يكون الحرارة ضعف البرودة مثلا فتغير النسبة اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف
او نقصانها او زيادة البرودة على النصف او نقصانها ولا يتصور مع زيادة الحرارة
على الضعف نقصان البرودة على النصف وكذا الكلام في كميات العناصر فلا يرد ههنا

ما يرد على الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم الضاجاز
الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيدا جميعا على الاخرين وذلك لان
المعتبر ههنا نسبة بين كميات العناصر كالضعف والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور
الا بما ذكر في الكيفيات فلا سائل يعم لا بعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين
عن الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج فلان بدواء وابرد من اعتداله
احر وارطب او بالعكس وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة
محكم بقائها ما دامت النسبة محفوظة وان كانت المقادير مختلفة قال واختلفوا
في اعدل البقاع قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجة
اي اقربها الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق للنفس الناطقة
الاشرف فلا بد ان يكون اشرف اي اقرب الى الوحدة وابعد عن التضاد
والكثرة ولانه احوج الانواع الى الافعال المتفننة التي تعين على بعضها
الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ
وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلفوا في اعدل الاصناف بالنظر الى اوضاع
العلويات فقال ابو سينا سكان خط الاستواء اي الموضع الموازي لمعدل النهار
وذلك لتشابه احوالهم في الحر والبرد لتساوي ليلهم ونهارهم دائما ولا يشتد صيفهم
شديدا لان الشمس تزول عن سمت رؤسهم بسرعة لما تقرر في موضعه من ان حركتها
في الميل اعني البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطأ عند
الانقلابين ولا يشتد شتاؤهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيرا فلا يعظم
بين صيفهم وشتائهم ومع ذلك فمدة كل منهما قصيرة وهي شهر ونصف لما مر من كون
الفصول هناك ثمانية فالشمس لا تسامتهم ولا تبعد عنهم كثيرا بل عن قرب من المسامتة فهم ابدا
منتقلون من حالة متوسطة الى ما تشابهها وكانهم في الربيع دائما واستدل
بعضهم على فساد هذا الراي بوجهين احدهما ان الشمس تسامت رؤسهم في السنة
مرتين ثم لا تبعد عن المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين جزءا ونصف على ما هو غاية
الميل الكلي فهم دائما في المسامتة او في القرب منها فيكون حرهم مفرطا لان قرب
المسامتة في زمان يسير كما في الصيف عندنا مع تقدم برد الشتاء المانع للهواء
عن استعداد التسخين جدا فهذا اولى وجوابه ان مسامتتها لسرعة زوالها
اقل نكاية وتسخينا للهواء من المسامتة او القرب منها في البلاد ذوات العروض
لان قرب المسامتة يبقى هناك اياما كثيرة ويكون النهار اطول من الليل
طولا ظاهرا والسبب الدائم وان ضعف قد يكون اكثر تأثيرا من غير الدائم
وان قوي كالحديد في نار لينة مدة وفي نار قوية لحظة وثانيهما ان زمان وصول
الشمس الى اول السرطان شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد

عن سمت راسهم وصيف لبقعة عرضها سبعة واربعون ضعف الميل الكلي كبلدة
براي لكونها على غاية القرب عنها مع ان بعدها عن سمت راس البقعتين
على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر صيف منع البلوغ بل اكثر اذا تاملت
لان ما قبل منع الحال لهم من اسباب السخونة ولا مثل البلوغ من اسباب البرودة
واذا كان حر شتائهم هذا فما ظنك بحر صيفهم وهواه مع تشابه حر الفصلين
في البقعتين وانما يلزم لو انحصر سبب الحر في قرب الشمس من سمت الراس وهو ممنوع
لجواز ان يشتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب زيادة طول النهار على الليل الى الضعف
تقريبا لان طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة تقريبا وقصر ليلها ثماني ساعات
كذلك بخلاف خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دائما على السواء فيتعادل الحر
والبرد والقصد المألوف لا يؤثر فلعل اهل خط الاستواء لالفهم بالحر لا يتاثر
امزجتهم ولا يتسخن من مسامتة الشمس ويستبرد دون الهواء عند بعد المسامتة اعني عند
كون الشمس في الانقلابين فيكون الاعتدال بخلاف البلدة المفروضة فان الحر لو اشتد
على جسمهم ويؤثر فيهم لعدم الالف به ولا يسالمهم الا من شدة البرد وان كان على التدريج
ولا يخفى على المنصف ضعف هذا الجواب وكذا استناد حر البلدة الى الاسباب الارضية
واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان خط الاستواء اقرب الاصناف
الى الاعتدال الحقيقي بالنظر الى اوضاع العلويات لتوالي تشابه الاحوال بمعنى لا يطرأ
عليهم تغير يعتد به ولا يلحقهم نكاية من حر او برد له تفسد المط اعني قربهم من الاعتدال
الحقيقي الذي هو تساوي الكيفيات طا اذ ان يكون البالغ في الحر او البرودة
المألوفة كذلك وذهب جمع من الاوائل وكثير من المتاخرين الى ان اعدل الاصناف
سكان الاقليم الرابع استدلالا بالاثار كما هو مذكور في المتن غني عن الشرح وفيه
اشارة الى دفع اعتراضين احدهما ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات
وغير ذلك الكمالات انما تتبع الاعتدال الوضعي الذي هو توفر القسط الاليق من الكيفيات
لا الحقيقي الذي هو تساويها وهو النزاع ودفعه ان المعتدل الوضعي كلما كان
الى المعتدل الحقيقي اقرب وما هو احد المبدا انسب كان بافاضة الكمال اجدر
فتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المط
وثانيهما ان قلة الكمالات في خط الاستواء وكثرتها في الاقليم الرابع يجوز ان يكون عائدة
الى الاسباب الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ان الحدس يشهد بما ذكرنا ويحكم ببطلان
انه لا يوجد في خط الاستواء وما يقربه الاف فرسخ بقعة خالية عن الموانع الارضية
ولا في الاقليم الرابع على كثرة بلاده بلدة خالصة للاسباب العلوية فان قيل فاذا صح
الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع بكونه وسطا من الاقاليم بعيدا عن الحواجز
الشمالية والاطراف الجنوبية فاولى ان يستدل على خط الاستواء بكونه في حاق الوسط

من الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا توسط بين ما هو من اسباب الحر والبرد اعني
قرب المسامتة وبعدها بخلاف التوسط بين العرضين فان مسامتة الشمس ايهما على السواء واهل
ذلك التوسط دائما في المسامتة او القرب منها وانما يصح الاستدلال لو كان غاية الحر
والبرد تحت قطبي الجنوب والشمال وليس كذلك قال واما المباحث بعد انواع
من معدنه القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام
على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج شرع في مباحثه وهي مثلثة حسب اقسام
الممتزج المسماة بالمواليد الثلثة اعني المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر
ان الممتزج ان تحقق فيه مبدا التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدا الحس والحركة
الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن
وانما قلنا مع تحقق مبدا الحس والحركة لانه لا قطع بعدمهما في النبات والمعدن بل ربما
يدعى حصول الشعور والادراك للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما شاهد من ميل
النخلة الانثى الى الذكر وتعشقها به بحيث لو لم يلقح منه لم يثمر وميل عروق
الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها من جانب الموانع الى الفضاء ثم هذا ليس ببعيد
عن القواعد الفلسفية فان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقي انما هو على غاية
من التدريج فاستحقاق الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان يبلغ قبل الانتفاء
الى حد الضعف والخفاء وكذا النباتية ولهذا اتفقوا على ان من المعدن نباتات
ما وصل الى افق النباتية ومن النباتات ما وصل الى افق الحيوانية كالنخلة والاشارة
بقوله عم اكرموا عمتكم النخلة قال والمراد بالحيوان اشارة الى دفع ما تورد على
الاحساس في اللغة حيث توجد اشياء ليس فيها مبدا الحس والحركة مع القطع بانها ليست
النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان ومتولداته كالعظم والشعر واللبن والعسل
واللؤلؤ والابريسم وما اشبه ذلك واشياء لا يطلق عليها اسم النبات والمعدن
كالثمار وما يتخذ منها وكالزجاج والخزف ونحو ذلك قال المبحث الاول اقسام
المعدني خمسة ذائب منطرق وذائب مشتعل غير منطرق ولا مشتعل غير ذائب لفرط الرطوبة
غير ذائب لفرط اليبوسة فالاول اي الذائب المنطرق هو الجسم الذي اتحد فيه الرطب
واليابس بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنيته تكسبها قبول ذلك الجسم
الانطراق وهو الاندفاع في العمق بانبساط يعرض للجسم في الطول والعرض
قليلا قليلا دون انفصال شيء والذوبان سيلان الجسم بسبب لازم رطبة فيه
والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص
والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني فقيل هو جوهر شبيه بالنحاس تتخذ منه
مرايا لها خواص وذكر الرازي انه لا يوجد عندنا والذي تتخذ منه المرايا ويسمى
بالحديد الصيني والهفتجوش مجوهر ومركب من بعض الفلزات وليس بالخارصيني

والذوبان في غير الحديد فظ واما في الحديد فيكون بالحيلة على ما هو معروف ارباب الصنعة وشهدت
الامارات بان مادة الاجساد السبعة هما الزيبق والكبريت واختلاف الانواع الاجساد
عائد الى اختلاف صفاتهما واختلاطهما وما تراه احدهما على الآخر اما الامارات فهي انها
سيما الرصاص يذوب الى مثل الزيبق والزيبق ينعقد برائحة الكبريت الى مثل
الرصاص والزيبق يعلق بهذه الاجساد ثم الزيبق مركب من مائية كبريتية وامتحان
علماء الصنعة ايضا يشهد بذلك واعترض ابو البركات بانه لو كان الامر كذلك لوجد كل
من الزيبق والكبريت في معدن الآخر وفي معادن سبعة الاجساد وهو مدفوع بانه يجوز
ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج او لعدم الاحساس بواسطة تصغر الاجزاء
واما كيفية تكونها فهي اذا كان الزيبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما
بالآخر تاما فان كان الكبريت مع نقاوته ابيض غير محترق تكونت الفضة وان كان احمر
وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة يكون الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت
قوة صباغة لكن وصل اليه قبل كمال النضج برد مجمد عاقد يكون الخارصيني وان كان
الزيبق نقيا والكبريت رديا فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقية يكون النحاس
وان كان غير سديد المخالطة بالزيبق بل مداخلا اياه ساقا فاقا تولد الرصاص
وان كان الزيبق والكبريت رديين فان قوي التركيب وفي الزيبق تخلخل ارضي
وفي الكبريت احراق تكون الحديد وان ضعف التركيب تكون الاسرب واصحاب
الصنعة يصححون هذه الدعاوى بعقد الزيبق بالكبريت انعقادا محسوسا يحصل لهم
بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تعاونا لاحوال الصناعية واما القطع
فلا يدعيه احد قال ويكونها بالصنعة يعني ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى تكون
الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا
عن الوقوع لان الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة
والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان تصبغ النحاس بصبغ الفضة والفضة بصبغ
الذهب وان تزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور محسوسة
يجوز ان لا يكون هي الفصول بل عوارض ولوازم واجيب بانا لا نم اختلاف
الاجسام بالفصول والصور النوعية بل هي متماثلة لا تختلف الا بالعوارض التي
يمكن زوالها بالتدبير ولو سلم فان اريد بمجهولية الصور النوعية والفصول الذاتية
انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها مبادئ لهذه الخواص والاعراض
وان اريد انها مجهولة بحقائقها وتفاصيلها فلا نم ان الايجاد موقوف على العلم
بذلك واذ لا يكفي العلم بجميع المولدة على وجه حصل الظن بحصول الصور عنده
لاكتساب لا العلم على التفصيل كالحية من الشعر والعقرب من الباذروج ونحو ذلك وكما في
صنعة الترياق وما فيه من الخواص والآثار شاهدا على امكان ذلك نعم الكلام

في الوقوع وفي العلم بجميع المولدة وتحصيل الاستعداد ولهذا اجل الكيمياء كالعنقاء
مثلا اسم بلا مسمى قال والثاني اي الذائبات المشتعل هو الجسم الذي فيه رطوبة
دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك يقوى النار على تفريق رطبه من يابسه وهو
الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا
بالحرارة حتى صارت تلك المائية دهنية وانعقدت بالبرد وكالزرنيخ وهو كذلك
الا ان الدهنية فيه اقل قال والثالث اي الذائبات الذي لا ينطرق ولا يشتعل
ما ضعف امتزاج رطبه ويابسه وكبريت رطوبته المنعقد بالبرد واليبس كالزاجات
وتولدها من ملحية وكبريتية وحجرية وفيها قوة بعض الاجساد الذائبة وكالاملاح
وتولدها من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس مع غلبة الارضية
الدخانية وكذا يتخذ الملح من الرماد المحترق بالطبخ والتصفية قال والرابع
اي الذي لا يذوب ولا ينطرق لرطوبته ما استحكم الامتزاج بين الاجزاء الرطبة
الغالبة والاجزاء اليابسة بحيث لا يقوى على تفريقهما كالزيبق وتولده من مائية
خالطتها جدا ارضية كبريتية بالغة في اللطافة قال والخامس اي الذي لا يذوب
ولا ينطرق ليبوسته ما اشتد الامتزاج بين الاجزاء الرطبة والاجزاء اليابسة المستولية
بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع احالة البرد للمائية الى الارضية بحيث لا يبقى
رطوبة دهنية ولذا لا ينطرق ولما ان عقد ما يبس لا يذوب الا بالحيلة
بحيث لا يبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المذاب وذلك كالياقوت واللعل والزبرجد
ونحو ذلك من الاحجار قال ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة فانها
اذا لم يكن كثيرة جدا بحيث تنفجر الارض فيحدث عيونا او زلازل بل ضعفت تحبس بباطن
الارض وتمتزج بالقوى المودعة في الاجسام التي هناك على ضروب مختلفة فتعد
تلك الاجسام لقبول قوى اخرى وصور يكون بها انواعا من الجواهر المعدنية وتختص
كل نوع ببقعة لمناسبة له معها فاذا زرع في بقعة اخرى لم يتولد منه شيء لان القوة
المولدة له انما هي في تلك الارض ولا خفاء في ان بعضها مما يتولد بالصنعة بتهيئة المولدة
وتحصيل الاستعداد كالنوشادر والملح ولا في ان مثل الذهب والفضة واللعل
وكثير من الاحجار وقد يعمل له شبيه يعسر التمييز بينه وبين ذلك الجوهر في بادي النظر
وانما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر قال واتفقوا يريد ان المزاج الثاني
ليس كالاول في بقاء الاجزاء اعني البسائط العنصرية على صورها النوعية بل المركبة
المركبة كالزيبق والكبريت المكون منهما الذهب لا يبقى على صورهما لكونهما تابعة للمزاج
المتقدم عند تصغر الاجزاء جدا فالتركيب المفضي الى حصول المزاج التابع لتصغر الاجزاء
كتركيب الشخص من الاعضاء لا يكون عند التحقيق الا من البسائط العنصرية ولهذا لا يتعين
حجم الذهب ووزنه بحسب حجم الزيبق والكبريت ووزنهما على ما هو قياس المركب من الاجسام

المختلفة في الثقل الباقية على صورها بل حجمه اقل منها لكثرة دورها اكثر على ما سياتي.

خاتمة هذا البحث شريف تتفرع عليه احكام كثيرة في باب الفلزات والاحجار وموفة مقدار كل منها في المركب مع تفاد التركيب وهي علم الموازين التي جعله خاتمة المعدنيات لان امره فيها اظهر واحتياجها اليه اكثر وقد سبقنا الاشارة الى ان اختلاف الاجسام في الخفة والثقل عايد الى اختلافها في الصور والاستعدادات لا الى كثرة الاجزاء وقلتها مع تخلل الخلاء وبحسب تفاوتها في الخفة والثقل تتفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم والحيز والطفو على الماء والرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها في الماء بعد التساوي في الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم الانقل مع التساوي في الوزن كمائة مثقال من الفضة ومائة من الذهب وحيز الاخف يكون الى صوب المحيط والانقل الى صوب المركز وان تساويا وزنا او حجما والاخف قد يعلو الماء والانقل يرسب فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد واذا كان في احدى كفتي الميزان مائة مثقال من الحجر وفي الاخرى مائة مثقال من الذهب او الفضة او غيرهما من الاجسام التي جوهرها اثقل من جوهر الحجر ولا محالة يقوم الميزان مستويا في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء بل يميل العمود الى الجانب الجوهر الانقل وكلما كان من جوهر اثقل كان الميل اكثر وينقص الاستواء الى زيادة في الحجم حسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر ما يساوي الا مائة مثقال مثله وذلك لان الانقل اقدر على خرق العوام الاغلظ واما اذا ارسلنا احدهما في وسط الماء فالعمود يميل الى جانب الهواء لكونه ارق قواما وقد حاول ابو ريحان تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات وبعض الاحجار في الحجم وفي الخفة والثقل بان عمل اناء على شكل الطرجهالة مركبا على عنقه شبه ميزاب منحني كما يكون حال الاباريق وملاه ماء وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا وجعل تحته اخس الميزان كفة الميزان الذي يريد به معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء وهكذا كل من الفلزات والاحجار بعد بالغ في تنقية الفلزات من الغش وفي تصفية الماء وكان ذلك من ماء جيحون في خوارزم في فصل الخريف ولكن الحكم يختلف باختلاف الماء واختلافه باختلاف البلدان والفصول فحصل معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف بذلك مقدار تفاوتها في الحجم والثقل فان ما يكون ماؤه اكثر كان حجمه اكثر وثقله اقل بنسبة تفاوت المائين واذا اسقط ما لكل من وزنه في الهواء كان الباقي وزنه في الماء كان مائة مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه في الماء اربعة وتسعين مثقالا وثلاثة ارباع مثقال والماء الذي يخرج من الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب في الماء وان كان اكثر منه يطفو وان كان مساويا له فالجسم ينزل في الماء بحيث يماس اعلاه سطح الماء وقد وضع ابو ريحان ومن تبعه جدولا جامعا لمقدار الماء الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما وبمقدار اوزانها

عند كون الفلزات التسعة في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمانجوني وبمقدار اوزانها في الماء بعد ما يكون مائة مثقال في الهواء وهو هذا

اسماء الفلزات والجواهر	جدول اوزان المياه التي تخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما: المثاقيل	الدوانق	الطساسيج	جدول اوزان الفلزات والجواهر اذا كانت الفلزات في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت: المثاقيل	الدوانق	الطساسيج	جدول اوزان الفلزات والجواهر في الماء حين يكون مائة مثقال في الهواء: المثاقيل	الدوانق	الطساسيج
الذهب	٥	١	٢	١٠٠	ص	ص	٩٤	٤	٢
الفضة	٩	٤	١	٥٤		٢	٩٠	١	٣
الزيبق	٧	٢	١	٧١	٢١	١	٩٢	٣	٣
الاسرب	٨	٥	جه	٥٩	٢	٢	٩١	١	جه
الصفر	١١	٢	ص	٤٦	٢	ص	٨٨	٤	ص
النحاس	١١	٣	ص	٤٥	٣	ص	٨٨	٣	٣
النحاس الاحمر	١١	٤	ص	٤٥	ص	ص	٨٨	٣	ص
الحديد	١٢	٥	٢	٤٠	٣	٣	٨٧	ص	٢
الرصاص	١٣	٤	ص	٣٨	٢	٢	٨٩	٢	ص
الياقوت الاسمانجوني	٢٥	١	٢	١٠٠	ص	ص	٧٤	٤	٢
الياقوت الاحمر	٢٦	ص	ص	٩٧	ص	٣	٧٤	ص	ص
اللعل	٢٧	٥	٢	٩٠	٢	٣	٧٢	ص	٥٢
الزبرجد	٣٦	٢	ص	٦٩	٣	ص	٦٣	٤	ص
اللاجورد	٣٧	١	ص	٦٧	٤	٢	٦٢	ص	ص
اللؤلؤ	١٨	٣	ص	٦٥	٣	٢	٦١	٣	
العقيق	٣٩	ص	ص	٦٤	٤	٢	٦١	ص	ص
البسد	٣٩	٣	ص	٦٤	٣	١	٦٠	ص	ص
البلور	٤٠	ص	ص	٦٣	٢	٣	٦٠	ص	ص

قال المحشي الكتاب بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات ترقيا الى الاكمل والاعدل ولاختصاص النبات بزيادة اعتدال لا يوجد في المعدنيات وتفاوت ما يوجد في الحيوان صار لشبه ما يكون في بعض الاعضاء والقوى وذلك لان له مواضع

يقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان والزرع وفي البزور مواضع مميزة منها
يتولد الاغصان وله عروق بها يتغذى وطاقة يستحفظ واوعية كالة بمنزلة
التشو والطفر كالورق والزهر وله فضول يبرز كالصموغ والالبان وله
قوى بحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها ولتكميل المقدار كالنامية ولتحصيل المثل
ابقاء للنوع كالمولدة قال فمنها الغاذية المحققون على انها قوة مغايرة للجاذبة
والماسكة والهاضمة والدافعة وان كان ظاهر كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمة
والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هي التي تتصرف
فيما يرد على البدل من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزءا من المغتذي
وهذا معنى احالة الغذاء الى ما يليق بجوهر المغتذي والغاذية هي التي تتصرف فيما حصل
له كمال الاستعداد الى ان يجعله جزءا بالفعل وهذا معنى احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذي
ففي تفسير الهاضمة اريد بالغذاء ما هو بالقوة كالكيموس والجزء بالاحالة التغير في الكيف
كتغير الطعام الى الكيلوس وفي الجوهر كتغير الكيلوس الى الدم والدم الى اللحم وفي تفسير
الغاذية اريد بالغذاء ما هو بالفعل اعني حين ما يصير جزءا من العضو وبالاحالة
التغير في الجوهر ومعنى المشاكلة المماثلة في الجوهر واللون والقوام والالتصاق ثم ههنا
مقامان احدهما بيان وجود هذه القوى وثانيهما بيان تغايرها اما الاول فيدل
على وجود الجاذبة في المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما في البهائم والانسان
المعلق برجليه فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور بالحركة على الغذاء
وليس الانكسار امرا خارجا للقطع بامتناعه ولا ارادية من الحيوان لوقوعها بحسب الارادة
بل مع ارادة المنع كما اذا كان في الغذاء شعرة او عظم مثله ينقلب الى المعدة لفرط
شوقها اليه وان كنت تريد ان تخرجه من الفم وايضا قد ترى المعدة عند شدة شوقها
الى الطعام تصعد وتجذبه ويظهر ذلك بينا في الحيوان الواسع الفم القصير الرقبة كالتمساح
فيتبين كونها بالقوة من المعدة وما ذكر في المواقف من ان منع الحركة ليست ارادية
الممر الغذاء فلعدم شعور الماء المغتذي فلو قوعها بلا ارادة تمنى على انه ارادة
بالارادة بما ينسب الى الارادة على ما هو الواقع بارادة الحركة والتابع لا ارادة في
الغاسر نفيا للقسمين باخر عبارة يدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول
بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المني حتى يحس المجامع بانه يجذب الاحليل الى داخل
جذب المحجمة للدم وفي باقي الاعضاء ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء
ثم يجذب كل واحد منهما يتميز عن صاحبه وينصب الى عضو مخصوص ويجري الدم في طريق
العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من الجواذب ويدل على وجود
الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة الى الانهضام
والمني مع الغضاضة والحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود

منتهى ح

الدافعة انا نجد المعدة عند القيء ودفع ما فيها يتحرك الى فوق بحيث نحس بنزعها
وحركة الاحشاء بتعالها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم
عند دفع الجنين واما في سائر الاعضاء فلانه لما كان الدم الوارد عليها مخلوطا
بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملائم لما حصل لها غذاء على نسق
ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في الجشاء ثم تمام الاحالة
بتبدل الصور الى صور الاخلاط واما الكلام في بيان تغاير هذه القوى فيبنى
على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية ولهذا
نرى بعض الاعضاء ضعيفا في بعض هذه الافعال وقويا في الباقي ولا يخفى انه يدل
على تعدد القوى بالذات جواز ان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف الالات او الاستعدادات
قال وتخدمها الاربع اعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانها
تنقسم في النقل الى الاغذاء المنقسم الى الافعال المستندة الى القوى الاربعة
وقد تتضاعف في بعض الاعضاء اعني التي هي الات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة
للغذاء من الفم وماسكة له فيها وهاضمة الى ان يصير ما في الكبد ودافعة للفضلات
الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجرم المعدة كسائر الاعضاء وماسكة
له ريثما تغيره الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة تفعل ذلك ودافعة لما خالطه من غير الملائم
وكذا الكبد والعروق قال ولا يحصر لمراتب الهضم يعني ان الغذاء من ابتداء
المضغ الى حين يصير جزءا من العضو يعرض له في كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون
ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء والعضو المغتذي والى ظهور
التغيرات في الغاية فجعلوا مراتب الهضم الغذاء اما ان لا يلزمه خلع صورته وذلك هو الذي
به تغيره الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداؤه من الفم او يلزمه خلع صورته
فاما ان يلزمه من كمال ذلك النضج حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع
ويكون في كل عضو او لا يلزمه حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول الشبه
بهاء المزاج وذلك هو الذي به يصير رطوبة ثانية وهو ان يكون في العروق
او لا يلزمه ذلك وهو الذي به يصير خلطا ويكون هذا في الكبد ويستدل
على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم بان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج
الدماميل ما لا تفعل المدقوقة المبلولة بالماء او المطبوخة فيه وبان ما بقي
في الطعام بين الاسنان لم يتغير ويتبين رائحته وتصير له كيفية مثل كيفية طعم الفم
والسبب في ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة
التشريح ولذلك يحصل ما في الفم والمعدة واحدا لا كما سبق الى بعض الاوهام
من ان اول الهضوم في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق
خطأ لما هو المعتمد والغاية في الهضم اعني التغير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار

واما جعل الهضم الكبدي واحدا مع ان ابتداءه في الماساريقا اعني العروق الدقيقة
الصلبة الواصلة بين الكبد وبين اواخر المعدة وجميع الامعاء وليس لها اتحاد
بالكبد فلانه لا يظهر فيها للطف الكيلوس المنجذب اليها تغير يعتد به وحالة متميزة
عن الكيلوسية التي في المعدة والخلطية التي تحصل في الكبد ثم لكل من نوع الهضم
فضل تندفع ضرورة ان الهاضمة لا يمكنها احالة جميع ما يرد اليها من الغذاء اما لكثرة
واما لان من اجزائه ما لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذي فالهضم الاول له فضل
كثير لانه يتناول الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه الصالحة وغير الصالحة وعلى كثرة
الواردة على المعدة باختيار من الحيوان سيما الانسان المنفصل باعتدال مزاجه
الى تنويع الاغذية وتكثيرها بما تركبت من غيرها لا بمجرد انجذاب طبيعي للنافع وحده
كما في الهضوم وكما في غذاء النبات فلهذا احتاج منفذ يسع كثرة الفضلات
وهو المخرج والهضم الثاني تكون فضلاته قليلة للطفه لان الغذاء يرد اليه بجذب
طبيعي ومن هنا فضله رقيق جدا ويخرج اكثرها بالبول والباقي من طريق الطحال والمرارة
واما الهضم الثالث والرابع فاندفاع فضولهما اما ان يكون خروجا طبيعيا
اولا والثاني اما ان يكون باقيا على خلطيته من غير تصرف للهضم الثالث كدم
البواسير والدم الفاسد الخارج بالرعاف وغيره واما ان يكون قد استحال
استحالة غير تامة كالصديد والقيح او تامة اما الى حالة تصلح للتغذية كالثفل الرسوب
الخارج في البول في حال الصحة مما فات القوة الغاذية اولا كالدمع كالمدة الخارجة
من الاقدام المتقرحة والاول وهو ما يكون خروجا طبيعيا اما ان يجمع الى منفعة
الاستفراغ منفعة اخرى اولا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة توليد جسم متصل
بالبدن من جنس الاعضاء وهو مادة الظفر اولا وهو مادة الشعر او غير متصل
وهو مادة الولد اعني المني او يكون غير توليد جسم اخر وحينئذ فتلك المنفعة قد تتعلق بالمني
كما تؤدي الحافظ لرطوبة المني المسهل لخروجه وقد تتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث
او حال خروجه كالرطوبات الكائنة حالة الولادة او بعد ذلك كاللبن وقد لا تتعلق
بهما وذلك اما لدفع ضرر شيء يخرج من البدن كالرطوبة الكاسرة بلعابيته لحدة البول
او يدخل فيه كوسخ الاذن القاتل بمرارته لما يدخل فيها الذباب ونحوه واما لا لدفع
ضرر شيء كاللعاب المعين على الكلام بترطيبه اللسان والثاني وهو ما لا يجمع لمنفعة الاستفراغ
منفعة اخرى اما ان يكون عنه جسم اخر منفصل كمادة القمل او غير منفصل كمادة الحصاة
واما ان لا يكون وهو اما ان لا يكون محسوسا البتة كالبخار المتحلل او يكون محسوسا
احيانا كوسخ البدن الكائن من فضل غذائه فانه لا يحس الا اذا اجتمع او داعيا الى خروج
اما من منفذ محسوس كالمخاط او غير محسوس كالعرق قال فيصير الى خلط الاربعة
يعني الدم والبلغم والصفراء والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان سواء

كان صحيحا او مريضا يحدث دمه بما لطالتي كالرغوة وهو الصفراء وشيء كالرسوب
وهو السوداء وشيء كبياض البيض وهو البلغم وما عدا هذه الثلاثة فهو الدم
وقد يقال ان الكيلوس اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم وان كان
قاصرا فالبلغم والسوداء وان كان مفرطا فالصفراء وايضا فان الاخلاط
تكون من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة بحسب غلبة قوة واحدة
منها يوجد خلط خلط وايضا الغذاء شبيه بالمغتذي وان في البدن عضوا باردا
يابسا كالعظم وباردا رطبا كالدماغ وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب
فيجب ان يكون في الاخلاط كذلك ليغتذي كل عضو بما يناسبه منها والحق ان الغاذي
بالحقيقة هو الدم وباقي الاخلاط كالابازير المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط
واعدلها مزاجا وقواما والذها طعما وفسر الخلط بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه
الغذاء اولا واحترز بالرطب اي سهل القبول للتشكل عند عدم مانع من خارج
عن مثل العظم والغضروف وبالسيال من شانه ان ينبسط اجزاؤه مستقلة
بالطبع حيث لا مانع عن مثل اللحم والشحم فانهما وان كانا رطبين والمراد بالاستحالة
التغير في الجوهر لان البدن يتصرف في الغاذي بقوته المغيرة بالتغذية بانه اذ تعالج الوقف
استحالة الماء الى الهواء وقلما يقال استحال الماء الحار الى البارد بل يقال تبرد واحترز
عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء اولا في كيفيته والمراد بالغذاء ما هو المتعارف
من مثل اللحم والخبز ونحوهما مما يرد على البدن فيغذوه واحترز بقيد الاولية عن الرطوبات
الثانية وعن المني فان الغذاء انما يستحيل اليها بعد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه
الاشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويندفع بان المراد استحالة
الغذاء اولا في الجملة وكل خلط فرض فان من شانه ان الغذاء يستحيل اليه اولا
ثم لا خفاء في ان مثل اللحم والعظم وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر الرطب
والسيال يكون مستدركا بل مخلا بالانعكاس اذ يخرج البلغم الجصي والسوداء الرمادي
فانهما غير سيالين بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيلان لمانع ليس بواضح
ضعيف قال ثم تشبه به اي يصير ملتصقا بالعضو ويرشح عليه شبيها به في المزاج
والقوام واللون والالتصاق اعني يصير جزءا من العضو على النسبة الطبيعية
من غير ان يبقى متميزا عنه مثلا كما في الاستسقاء اللحمي فان ذلك لخلل بفعل الالصاق
كما ان البرص او البهق اخلال بالتشبيه في اللون واما الذبول فاخلال بتحصيل
جوهر الغذاء ومن الاخلال بالفعل ما وقع في المواقف ان الاستسقاء اللحمي
بالقوام والذبول اخلال بالالتصاق ولا يدري كيف يقع مثله لمثله واعلم انه
اذا لم يكمل القوام فهي رطوبة رذاذية كانه قد التصق بالعضو وانعقدت
واستحالت اليه من جهة المزاج لكن قرب عهدها بانعقادها لم يصلب بعد ولم يحصل لها

قوام العضو واعترض بانها لا تكون على مزاج العضو لما فيهما من زيادة ما به لابد من تحللها
وتقومانه تجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لا تحلل اما انه بل بجود الانعقاد ما للحم
متولد من متين الدم وتعقده الحر والشحم من مائيته ودسمه وتعقده البرد قال
والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغتذي اشار الى امرين احدهما ان الغذاء
قد يطلق على ما هو بالفعل اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى تصور العضوية
وصار جزءا منه شبيها به لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو للقطع بانه لا يحال
للاجزاء الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة اعني الجسم
الذي من شانه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل
كالخبز واللحم او القريبة اعني الجسم المغتذي للبدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط
وبعض الرطوبات الثانية اعني التي يستحيل اليها الاخلاط وقد يطلق على الكيلوس
منعه بعضهم وثانيهما ان المراد بالمشاكلة في قولهم حفظ الصحة يكون بالمشاكل كما ان علاج
المرض يكون بالمضاد موافقة مزاج الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذي
حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي ان يكون باردا حتى اذا انصرف فيه طبيعته
وصار غذاء بالفعل استحال عن البرد وصار حارا مشاكلا لجوهر بدنه لا ان يكون
حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم او مما ينبغي واسخن وربما صار من قبيل الادوية
بل السموم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي ان يكون حارا ليصير عند الهضم في بدنه
البارد باردا مثله وبهذا يندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشاكل لزم
ان يكون غذاء من هو حار المزاج جدا بالمسخنات مثل العسل والفلفل وبارد
المزاج بالمبردات وبطلانه ظ قال ومنها اي من القوى الطبيعية النامية
وهي القوة التي تزيد في اقطار الجسم اعني الطول والعرض والعمق على التناسب
الطبيعي بما يدخل اجزاءه من الغذاء فخرج ما يفيد السمن لانه لا يكون زيادة في الطول
وفيه نظر والورم لانه لا يكون على التناسب الطبيعي اي النسبة التي يقتضيها طبيعة
ذلك الشخص والتخلخل لانه لا يكون بما يدخل الجسم بل بانبساط اجزائه واما التخلخل بمعنى الانتشار
اعني مداخلة الاجزاء الهوائية فلو سلم تناول الجنس اعني القوة الطبيعية لما يفيده يخرج
بقيد الغذاء لظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء للمتنفس والاكثرون
على ان قيد مداخلة الغذاء في اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يدخل في جوهر الاعضاء
الاصلية المتولدة عن المني بل في الاعضاء المتولدة عن الدم وما يشبهه كاللحم والشحم
والسمين وما ذكره الامام من ان قيد الاقطار يخرج الزيادة الصناعية كما اذا اخذت
شمعة وشكلتها بشكل فانك متى نقصت من طولها زدت في عرضها كلام قليل الجدوى
لان القوى الطبيعية وهي ان تكون الزيادة بمداخلة الغذاء والا فلا خفاء
في انك اذا ضممت ومزجت بالشمعة قدرا آخر من الشمع حصلت الزيادة في الاقطار

الكلام في حر

وانما قدم في المتن قيد المداخلة نظرا الى الوجود وفي الشرح قيد الزيادة نظرا
الى الظهور ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع اللغوي من قبيل
تسمية الشيء على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها انما هو الانماء والنامي انما هو
الجسم وقبل الزيادة التي بها يحصل النمو ليس الجسم الاصلي ولا الزائد لان كلا
منهما على حاله فاذن كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم
من كل منهما وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذن ليس هاهنا جسم نام واجيب
بمنع المقدم الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بل
اتصال العضو ويدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزمه الالتئام لان ذلك
انما هو في التفرق الغير الطبيعي وبالجملة لما كان معنى النمو صيرورة الجسم اعظم مما كان
بالطريق المخصوص كان النامي هو ذلك الجسم الذي ورد عليه الغذاء وهو في اول الامر
الجسم الاصلي ثم الحاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو قال
وقد يقال اشارة الى ما ذكره الامام من جعل النامية اولى الغذاء الى العضو
وتشبيهه به والصاقه كالغاذية الا ان الغاذية تفعل منع الانفعال بحيث يكون
الوارد مساويا للمتحلل والنامية تفعل ازيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشيء
قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للاصل فاذا قويت الغاذية على تحصيل الاصل
قويت على تحصيل الزائد فيكون هي النامية الا انها في الابتداء يكون قوية على ايراد
بدل الاصل والزائد معا لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة
وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الامر الى النقصان بضعف القوة
وقلة المادة وعظم العضو واعترض بان التغذية والتنمية فعلان مختلفان
فلا يستندان الى مبدأ واحد وحين ان امر التغذية لما كان بايراد البدل والتشبيه
والالصاق اسندوه الى قوى ثلث وهذا ما قال في الشفاء ان شان الغاذية
ان تؤدي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بقدر ان
الذي له على السواء واما النامية فتسلب جانبا من البدن من الغذاء ما يحتاج
اليه لزيادة في جهة اولى ملصقة بتلك الجهة فيزيد بتلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى
بيان ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوي فعلها وكان ما تورده اكثر مما يتحلل
فانها تزيد في عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين ولا تزيد في الطول
زيادة يعتد بها والنامية تزيد في الطول اكثر كثيرا مما تزيد في العرض قال
ولهذا لما ادعى الضعفاء اشارة الى ما ذكروا في حدوث الموت عن جهة القوة الفاعلة
وقصورها والموت بتعطل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي الة لها
فان كان ذلك لانطفاء الرطوبة الغريزية الى حد لا يبقى ما تقوم بها من الحرارة الغريزية
بان من القوى وافعالها الموت طبيعي والا فغير طبيعي وحاصل الكلام ان بطلان الحرارة

فلصف ٢

اسبابا ضرورية لكون ضروريا فيكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادتها فيكون
تعطل القوى ضروريا لبطلان آلتها ومثلها الاسباب مثل انتشاق الهواء المحيط للرطوبة
من الخارج ومعاونتها الحرارة الغريزية من الداخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية
الضرورية في ذلك او وقف مع عجز الطبيعة عن مقاومة تلك المحللات مالولا البدل
وانما لما سبق من تناهي القوى الجسمانية على ان هناك امرا آخر يعين على انطفاء الحرارة
الغريزية بطريق العمر لغلبته في الكم وبطريق القهر لمضادته في الكيف وهو ما يستولي
من الرطوبة الغريبة البالغة البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا ولو فرضنا فعل
الغاذية اعني ايراد البدل دايما غير متناه فليس التحلل دايما على حد واحد بل يزداد كل
يوم فيوما لدوام المؤثر اعني المحللات المذكورة في مادة واحدة وهي الرطوبة
الغريزية فالبدل لا تقاومه فالضرورة تتادى الامر الى افناء التحلل للرطوبة
بل لو فرضنا البدل دايما على مقدار المتحلل فلا خفاء في انه لا تقاومه لقصوره بحسب
الكيفية لان الرطوبة الغريزية تخمرت ونضجت في اوعية الغذاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم
والبدل لم يتم له الاولى فيكون ابدا بدلا منها كالماء بدلا من الدهن
والسراج قال ومنها المولدة وهي قوة شانها تحصيل البزر وتفصيله الى اجزاء
مختلفة وهيئات متناسبة وذلك بان تفرز جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبدأ
لشخص آخر من نوع المغتذي او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمزجها تمزيجات
بحسب عضو عضو ثم تعده بعد الاستحالات للصور والقوى والاعراض الحاصلة
للنوع الذي انفصل عنه البزر او جنسه كما في البغل والمحققون على منع الافعال
مستندة الى قوى ثلث تتوالى احوالها على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات
الاولى التي تجذب الدم الى الانثيين وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهي
لا تفارق الانثيين ويخص باسم المحصلة والثانية التي تتصرف في المني فتفصل كيفياتها
المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فتعين مثلا للعصب مزاجا خاصا وللشريان
مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء ويخص منه باسم
المفصلة والمغيرة الاولى تمييزا عن المغيرة التي هي من جملة الغاذية اعني التي تغير الغذاء
الوارد على البدن الى مشاكلة اعضائه فانها انما تكون بعد تصرف المغيرة الاولى
وحصول البدن باعضائه والثالثة التي تفيد تمييز الاجزاء وتشكلها على مقاديرها
واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وساير ما يتعلق بنهاياتها مقاديرها وبالجملة
تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء ومنه تخص باسم المصورة
ومحلها المني كالمفصلة وفعلها انما يكون في الرحم وكلام القوم متردد في ان المولدة
اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة وحدها او لها وللمفصلة معا والاول هو المفهوم
من الشفاء والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية في الغاذية والنامية والمولدة

١٠٨

من غير عرض للمصورة ولذا قال الشارح للاشارات ان المولدة للمثل تنقسم الى نوعين
مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة ومفصلة فاراد بالمولدة اولا المتصرف
لحفظ النوع ليعم الاقسام وثانيا المتصرف لا على وجه التصوير لكون اخص بل كلام
الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا شبيهة
بها بالقوة فتفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج ما تصيره شبيها به
بالفعل وقال للمولدة فعلان احدهما تخليق البزر وتشكيله وتطبيعه والثاني افادة
اجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة
والملاسة وما يتصل بذلك مسخرة تحت المنفرد بالجبروت والثاني اعني كون المولدة
اسما للمحصلة فقط مذهب بعض الاقدمين وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوى المولدة
بعدها المغيرتان الثانيتان احدهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعني كونها
اسما لما يعم المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور والمصرح به في القانون حيث قال القوة
المتصرفة لبقاء النوع تنقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع
يولد المني في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي في المني فيمزجها تمزيجات
بحسب عضو عضو قال ونفاها بعضهم اشارة الى ما ذكره الامام واتباعه بعض
الحكماء المتاخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور هذه الافعال المختلفة
والتركيبات العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة عن قوة بسيطة ليس لها شعور
اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء ومتشابه الامتزاج على اصله في
الرأيين اذ عند ارسطو جزء المني كالكل في الاسم والحد من غير اختلاف في الحقيقة
لكونه منفصلا عن الانثيين فقط وعند بقراط اجزاء المني مختلفة بالحقائق متمايزة
في نفس الامر اذ يخرج من اللحم جزء شبيه به ومن العظم جزء شبيه به وكذا ساير الاعضاء
غاية الامر انها غير متمايزة في الحس وهو معنى تشابه الامتزاج وكل من الغرضين
احتجاجات مذكورة في موضعها فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحاصل من فعل
المصورة في المني هو الكرة على ما هو شان فعل القوة الغير الشاعرة في المادة
المتشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مضموما بعضها الى بعض والاتسق
وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني رطوبة سيالة لا تحفظ الوضع
والترتيب فان قيل انما يمتنع اختلاف آثار القوة العديمة الشعور في المادة
الواحدة لو لم تستند القوة المفصلة فيها تمييز اجزاء واختلاف مواد للاعضاء قلنا
فيعود الكلام الى القوة المفصلة فان اعترفوا بان القوى في مرتبة الوسايط
والآلات لا الفواعل والمؤثرات والمؤثر انما هو خالقها القادر المختار الفعال
لما يشاء فقد اهتدوا وان لم يتق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدرك
بعلم التشريح من الصور والكيفيات والاوضاع في بدن الانسان يمتنع

ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشعور واما من جهة
القابل فلكونه متشابها وقد يجاب عن الاول بانه استبعاد وانما يمتنع لو لم يكن
ذلك باذن خالقها بمعنى انه خلقها كذلك واوجدها كذلك وعن الثاني بانه لو سلم
بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المني فلا خفاء في انه من احكام مختلفة الطبائع
وح لا يلزم ان يكون للحيوان كرة او كرات لفقد لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب
فعلها في واحد قال واما الاعراض فقد يورد ههنا سؤال وهو ان الفلاسفة
يجعلون المولدة والمصورة وغيرها قوى للنفس وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث
المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث
الآلة قبل ذي الآلة وبجعلها نفسها من غير مستعمل اياها وهو بط وجوابه بعد تسليم
ان النفس ليست تقدم كما هو رأي بعض الفلاسفة ولا حادثة قبل حدوث البدن
كما هو رأي بعض المليين ان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة
للمولود واما لو جعلت من قوى نفسه النباتية المغايرة بالذات للنفس الناطقة
كما هو رأي البعض او من قوى النفس الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب
في ذلك على ما يشعر به اضطرابهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا
وفي انه نفس المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين
ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها يصير بعد حدوثها
حافظا له وجامعا لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامعة
لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة
لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي
قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وذكر في الشفاء ان النفس التي
لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون
بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه بمقتضى قواعدهم
ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها
اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة اخرى
من شانها اعداد المادة لتصير ورتبها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة
تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم
بحسب الاستعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها
مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها
ويتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها
بهذه الافاعيل وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم
الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل

وفعلها ح

الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى
مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدا
حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره
ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل
بادا تشبيهه بالنار المجاورة كمبدا الحرارة الحادثة في الفحم كذلك الصورة
الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال النباتية وتجمرها كمبدا الافعال الحيوانية
واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما ساخ يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم
وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما
من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس
لبدن المولود ويتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين
هو نفس الابوين وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن
والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود قال ثم لم تجد يعني لما كان كلامهم
في باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع مترددا في عدة
مواضع منها ان الغاذية والنامية والمولدة قوى متعددة متغايرة بحسب الذات
ام بمجرد الاعتبار ويكون اختلاف الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات
والاستعدادات مثلا تفعل الغاذية التنمية فيما اذا كان الوارد على المتحلل والتوليد فيما اذا كان
صالحا لان يصير منيا وحاصلا في الانثيين ويعرض لافعالها قوة او ضعف في بعض
الاحوال لاسباب عائدة الى المولدة والآلات وزيادة الوارد الموجب بعضها
وكذا التفاوت في الحدوث بان يحدث التوليد بعد التغذية والتنمية ويبقى التوليد
دون التنمية ويبقى التغذية دون التنمية والتوليد وما تقرر عندهم من ان الواحد
لا يكون الا واحدا فانما هو في الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لهذه
القوى في النبات وكذا الحيوانية في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبدا لهذه القوى
في النبات وللحس والحركة ايضا في الحيوان ولادراك المعقولات ايضا في الانسان ومنها
ان الغاذية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا
بل هي عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة
واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند
الازدراد وامساك بعد الازدراد وهضم بعد الامساك ودفع بعد الانهضام
ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقي هل هي قوة واحدة فعلها التحصيل
والتشبيه والالصاق ام قوى ثلث متغايرة بالذات مبادي للافعال الثلثة
وميل ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلث او قوة
اخرى تستخدمها لانه ليس هناك فعل آخر غير ايراد البدل والتشبيه والالصاق

ومنها انه كيف تصدر هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التي
هي اعراض قائمة بالاعضاء التي لا شعور لها بذلك اصلا او علم خصوصا
اذا تؤمل في الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان
المختلفة الموجودة في انواع النبات والحيوان فان العقل يكاد يجزم بصدوره
عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها مدركة وكون المواد مختلفة كيف
وقد نطق الكتاب الالهي في عدة مواضع باسناد جميع ذلك الى الله سبحانه واشار
الى دلالتها على كونه قادرا حكيما وصانعا قديما والعقلاء سيما الذين لما رجعوا
الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها القدير
وموجدها الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما في التغذية والتنمية
والتوليد من الحركات الى الجهات المختلفة ومن الالصاقات والتشكلات لا يتصور بدون
الادراك وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال دائمة
في البدن والنفس غافلة عنها ويحدس حدسا موجبا لليقين ان الحيوانات
العجم ايضا لا تدرك افعال هذه القوى في ابدانها فاذن هو ادراك موجود آخر
له اعتناء بهذه الانواع قال خاتمة لا خلاف في ان النبات ليس بحيوان
لان المراد به ما علم فيه معنى الحس والحركة وانما الخلاف في حيوته فقيل هو حي لان الحيوة
صفة هي مبدأ التغذية والتنمية وقيل لا اذ الحيوة صفة هي مبدأ الحس والحركة
الارادية واعترض بانا لا نم انتفاء ذلك في النبات غاية الامر انتفاء العلم بحقيقة فيه
ومنهم من ادعى تحققه فيه مستشهدا بامارات على ما سبق ومنهم من بالغ في اتصافه
بالادراك حتى اثبت له ادراك الكليات وهو المعني بالعقل زعما منه ان ما يشاهد
من ميل اناث النخيل الى بعض الذكور دون البعض وميل عروقها الى الصوب الذي
فيه الماء واخذ فيها في صعودها على الجدار المجاور والانسان دون ذلك ومما ينسب
الى جمع من قدماء الحكماء قال المبحث الثالث لا خفاء في اشتراك القوى الطبيعية
بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع بان غاذية
الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات بل صرح ابن سينا بان غاذية كل عضو تخالف
بالنوع غاذية عضو آخر ثم الحيوان يختص بقوى اخرى مدركة ومحركة تسمى نفسانية نسبة
الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها في الانسان اكمل منها في ساير الحيوانات
وذلك لان الحيوان لزيادة اعتداله قد يختص بملائمة ومنافرة ومنافية فاحتاج
الى طلب للنافع وهرب من الضار وذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع
وعن الضار بخلاف النبات فانه ليس له ذلك الاعتدال ولو كان فهو مركوز في موضع
لا يمكنه التحرك عن شيء والى شيء فيكون قوة الادراك والتحرك ضايعا بل ربما ضارا ثم كلامهم
متردد في ان القوى النفسانية جنس للمدركة والمحركة ام بمنزلة الجنس وكذا في انقسام

ينفعه وم

منها الى ما فيه من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك
لان معرفة الاجناس والفصول وتميز الذاتيات والعرضيات عسيرة جدا
في الحقايق المدركة بالعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الآثار ولا يعقل الا بحسب
الاضافات والاعتبارات ككون الشيء مبدأ التغير في آخر قال وقد ثبت
يعني ان الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى يسمونها القوى الحيوانية ويجعلونها
مبدأ للقوى النفسانية حيث يفسرونها بالقوة التي اذا حصلت في الاعضاء هيأتها
لقبول الحس والحركة وافعال الحيوة ويجعل الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان وكذا
الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون
على ذلك بان في العضو المفلوج او الذابل قوة يحفظ عليه الحيوة ويمنعه التعفن
والفساد وليست هي قوة الحس والحركة لفقدها في المفلوج ولا قوة التغذية
لفقدها في الذابل فهي التي يسمونها القوة الحيوانية والاعتراض عليه من وجهين احدهما
انا لا نم انتفاء قوة الحس والحركة في المفلوج وقوة التغذية في الذابل لجواز ان يوجد
القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود مانع فان قيل لو انتفى الشرط
او وجد المانع لما ترتب حفظ الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع
اختصاص ببعض الافعال دون البعض فان قيل القوة الواحدة لا يكون مبدأ
الا لفعل واحد قلنا فاين حاجة الى ما ذكر من المعدات والجواب ان الفلاسفة
معترفون بانتفاء القوتين في المفلوج والذابل وثانيهما ان الحافظ يجوز ان يكون
المزاج الخاص او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص
الذي به قوام الحيوة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس
الجوهر المجرد بل مبدأ الحركات والافاعيل المختلفة او مبدأ الادراك والتحرك الارادي
قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة لان الكلام في القوى التي تشترك
فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات فسيأتي
في بحث النفس وكل منهما اي من قسمي القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقوى خمس كان المدرك
جنس او بمنزلة الجنس للقسمين وذلك في الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه
ملكها لادراكها وتعلقها بما يحصلها من الآلات واما الباطنة فيثبت بالبرهان كما
على التفصيل ثم لا خفاء للعقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة والباطنة
اذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرائط الوجود وما يقال لان الطبيعة لا تنتقل
من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكمل جميع ما في تلك المرتبة فلو كان
في الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما في هذا العالم ضعيف
وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وهي مستعدة لحصول الكمال ولا ضنة من جهة
الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم

ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير العشرة فان من التذ او تألم يجد من نفسه
حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة والالم وتخيلهما ويشبه ان يكون جميع الوجدانيات
من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها بهذه المثابة فانا نجد عند تحقق هذه
المعاني حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية او تخيلها بصورها الجزئية والجواب
ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي ونيل لما هو عند المدرك
كمال وخير لا من قبيل المدركات لتطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات
المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال
والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك فليست كما يظن ان مدركها حس آخر بل ادراكها
انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين بالبعض او بضرب من القياس
والتعقل قال اما الحواس الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة سارية في الاعصاب
الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شانها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك مما ينفعل عنها عضو اللامس عند الملامسة
بحكم الاستواء ولانها لو ادركت البعيد انضام لحصل التميز بين ما يجب دفعه وما لا يجب
فيفوت الغرض من خلق اللامسة اعني دفع المضار وجلب المنافع واللامسة
للحيوان في محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا ان اول الحواس الذي
يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان تفقد سائر
القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لانه مزاج من الكيفيات الملموسة وفساده
باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد
ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلائع التي تدل على امور يتعلق ببعضها
منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا
على الشيء الذي به يستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه
لارشاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين
على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش
شهوة البارد الرطب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات اللمسية واما الطعوم
فتطييبات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف
اللمس ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء
الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتأذى بما يلاقيها من الحادة
اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه
لذع وكالرية فانها دائمة الحركة فيتألم باصطكاك بعضها ببعض ومولع للابخرة
الحادة ومصب ومصعد للمواد فيتأذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن
ودعامة الحركات بمعنى انها تحمل الحركات اشد تحمل اعضائه اقوى فلو احست لتألمت

نذوقيات ه

بالضغط والمزاحمة وربما يعبر عنها بالمصاكات قال واثبتها اي القوة
اللامسة بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من توابع الحيوة وللافلاك حيوة
لكونها متحركة بالارادة نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والجواب انها انما تكون
لجذب الملائم ودفع المنافي فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد
معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لنفع آخر
او كتلذذها بالملامسة والاصطكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق
واما ما ذهب اليه البعض من وجود اللامسة للعناصر بناء على ان الارض تهرب
من العلو الى السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شعور بما
بالملائم وغير الملائم ففي غاية الضعف قال وقال ابن سينا الى ان تعلقها الجمهور
على ان اللامسة قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف
المدركات لا يوجب اختلافا في الادراك ليستدل بذلك على تعدد مبادئها وذكر
ابن سينا في القانون ان اكثر المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال
في الشفاء يشبه ان تكون اللامسة عند قوم لا نوعا اخيرا بل جنسا لقوى اربع
او فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدها حاكمة في التضاد الذي بين الحار والبارد
والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب
واللين والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة
يوهم تأحدها في الذات وقال ايضا يشبه ان يكون قوى اللمس قوى كثيرة يختص
كل واحد منها بمضادة فيكون ما يدرك به المضادة التي بين الثقيل والخفيف
غير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذه افعال اولية للحس يجب
ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع الالات
بالسوية ظننت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق منتشرين في البدن كله
انتشارهما في اللسان لظن مبدأهما قوة واحدة فلما تميزا عرف اختلافهما وليس
يجب ان يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان يكون آلة واحدة
مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك انقسام في الالات غير محسوس ثم قال فان قيل
فالسمع ايضا يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين الصوت
الخافت والجهير وغير ذلك فلم لم يجعل قوى كثيرة فالجواب ان محسوسه الاول هو الصوت
وهذه اعراض له وتوابع بخلاف اللمس فان كل واحدة من المتضادات يحس لذاتها
لا بسبب الاخر ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهرا
اجاب الامام بان الطعوم وان كثرت فبينها مضادة واحدة بخلاف الملموسات
فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة
والكثافة او يجوز ان يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة بالشعور والتمييز

وانت خبير بان دعوى تنوع التضاد في الملموسات ان كانت من جهة ان تنوع
الموضوعات توجب تنوع الاضافات العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر
الى نفس التضاد العارض فلا يتم بدون برهان وتوقف ومن يتخصص الكلام ما قيل
ان تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد
من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها كالروايح والالوان والطعوم
فلذلك تعددت قوى اللمس دون سائر الحواس وههنا بحث آخر وهو ان المدرك
بالحس هو المتضادات كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني العقلية
فكيف جعلوا مبنى تعدد الالة تعدد انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة
للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك قادحا لا يختلف
من مبداء واحد بالذات والاعتبار **قال** ومنها الذوق وهو تالي اللمس في المنفعة
حيث يتعلق به تقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره وبموافقته في الاحتياج
الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار يؤدي
الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الالة المسماة بالملعبة
بشرط خلوها عن طعم والا لم يؤد الطعم بصحة كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها
بان يخالطها اجزاء ذي الطعم يخالطها تنتشر فيها ثم تنفذ فتغوص في اللسان حتى يخالط
اللسان فيحسه او بان يستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم وتقبل الطعم منه من غير مخالطة
فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية
الى الحواس ويكون الاحساس بملامسة الحاس للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني تكون
المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة **قال** وما في اللسان من المطعومات
كما تعدد ذوقا فقد تعدد بعضها لمسا اما مع تميز في الحس كما في الحلو الحار واما بدونه
وهو مركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسي شيء واحد تصير كطعم محض مثل الحرافة
فانها طعم مع تفريق واسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تفريق بلا اسخان وكالقبوضة
فانها طعم مع تجفيف وتكثيف **قال** ومنها الشم الجمهور على ان ادراك الروايح
بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء
من ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة
في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تبخر وانفصال اجزاء وتردد الكل بان القليل
من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه
فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والاول ايضا بان المسك
قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته تدرك في الهواء
الاول ازمنة متطاولة ثم تمسك الفريق الثاني بان الشم لو لم يكن بالتبخر وتحلل الاجزاء
اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير

يذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة التشمم
واللازم باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة
ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس
والتشمم على ذبول التفاحة وتحلل رطوباتها وتمسك الآخرون بان البارودة
مع شدة احالتها لما جاورها لا تسخن الا ما قرب منها فكيف تحيل الجسم ذو الرائحة
الهواء على مسافة بعيدة ربما تبلغ مسيرة ايام على ما حكى ارسطو انه وقع ملحمة
ببلاد يونان التي لا رخم فيها فسافر الرخم اليها لروائح الجيف من مسيرة
ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء
المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي لجواز ان يكون بهبوب رياح قوية
قال ومن الفلاسفة نقل عن افلاطون وفيثاغورس وهرمس وغيرهم
ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روائح وتبعهم المشاؤن بانه لا يجوز
هناك تكيف ولا بخار يتحلل والحق بان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات
ومن كلمات بعض المتاخرين انا عند اتصالنا بالفلكيات في نوم او يقظة نشم
منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا
اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحانية
رائحة موافقة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الاطعمة المصنوعة
لهم فيفيضون على من يرتب ذلك ما هو مستعد له **قال** ومنها السمع وقد سبق
في بحث الصوت ما يغني عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء المتوسط هو المتموج
الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع او للقلع ومعنى توسطه بين القارع له
والمقروع كونه بين الجزء الذي يفعل الصدم بعد الصدم وبين تجويف الصماخ
وسداده وانما الاشكال في عبارة الشفاء وهو ان السماع قوة مرتبة في العصب
المتفرق في سطح الصماخ يدرك صورة ما يتأدى اليه من تموج الهواء المنضغط
بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه
الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ ويحركه بشكل حركته فتمس
في سببا الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يكون القلع **قال** ولا يمتنع اشارة
الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج يمتنع ان يبقى على هيئته من تقطيعات
الحروف وتشكلاتها عند دخوله في المنافذ الضيقة ومصادمته للجدران الصلبة
وثانيهما ان الهواء الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد
من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل الا الى صماخ واحد وان قام بكل جزء منه
لزم ان يسمع كل سامع مرارا بعدد ما يتأدى اليه من اجزاء الهواء المتموج
فيما حكي يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لم يكن لتماس الافلاك صوت

ولو فرض لم يمكن وصوله الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك لكن نسب الى القدماء
من الاساطين انهم يثبتون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها
العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي
فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب
ثم رجع الى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى
ومنها البصر قد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ ازواج سبعة
من العصب فالزوج الاول مبداه من غور البطنين المقدمين من الدماغ
عند جوار الزائدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف يتيامن النابت
منهما يسارا ويتياسر النابت منهما يمينا ثم يلتقيان على تقاطع صليبي ثم ينفذ
النابت منهما يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى في الدليل
على كون القوى المدركة في المحال المذكورة هو ان الآفة فيها توجب الآفة في تلك
القوى واختلفوا في كيفية الابصار فعند ارسطو بانطباع شبح المرئي في جزء من الرطوبة
الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضيء
انطبع مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل
من المتلون شيء ويمتد الى العين بل بان يحدث مثل صورته في المرآة وفي عين
الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف
ولما اعترض على هذا بوجهين احدهما ان المرئي يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه
ونحن قاطعون بانا نرى نفس هذا الملون وثانيهما ان شبح الشيء مساو له في المقدار
والا لم يكن صورة له وهذا لا وجه يلزم ان لا يرى ما هو اعظم من الجليدية لان
امتناع انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اشار الى الجواب بانه اذا كان
رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لا نفس الشبح كما في العلم
وبان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما نشاهد من صورة الوجه في المرآة
الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر
انا لا نعرف لمية ابصار الشيء العظيم وادراك البعد منه وبين الرائي بمجرد انطباع
صورة صغيرة منه في الجليدية وتاديتها بواسطة الروح المصبوب في العصبتين
الى الباصرة وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط
راسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مؤلف
من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الراس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة وقيل
لا على هيئة المخروط بل على الاستواء لكن بشرط ان الذي يلي العين ونقطة طرفه
الآخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة
في الابصار وقيل لا شعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير

للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال
المانع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة
جلية والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين والمشهور
من اراء الفلاسفة الانطباع والشعاع اي القول بانطباع شبح المرئي في الرطوبة
الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك الاولون
بوجوه الاول وهو العمدة ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله
كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظ واما الصغرى فلما نشاهد
من النور في الظلمة اذا حك المنتبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر
الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء
واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين
من النور في ذلك الوقت واذا غمض احدى العينين يتسع ثقبة العين الاخرى
وما ذاك الا لان جوهرا نورانيا يملاه ولانه انصباب الارواح النورانية
من الدماغ الى العين لما حصلت ثقبتا الابصار بجوفهما وهذا بعد تمامه
انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به وثانيها ان ساير الحواس انما يدرك
بان ياتي صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار
ورد بانه تمثيل بلا جامع وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها
بقي صورتها في عينه زمانا ورد بان الصورة في خياله لا عينه اذا غمض العين
ورابعها ان الشيء بعينه اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك
الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف راسه متصل بالحدقة وقاعدته
سطح المرئي حتى انه يتوتر لزاوية المخروط ومعلوم ان الشيء بعينه كلما قرب من الزاوية
كان الساق اقصر والزاوية اعظم وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية الكبرى
اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا الابصار هو الزاوية
على ما هو راي الانطباع لا القاعدة على ما هو راي خروج الشعاع فانها لا تتفاوت
ورد بانا لا نم انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون
سببه على ان استلزام عظم زاوية الرؤية عظم المرئي وصغرها صغره محل نظر والى ما ذكرنا
من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف تمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه
احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق
الشعاع في البعد ومن كثر شعاع بصره مع غلظ كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة
في المسافة الطويلة يفيد رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال
وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا
بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس

لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء
وثانيهما ان الانسان اذا نظر الى ورق وداوم كلما لم يظهر له منها الا السطر
الذي يحدق نحوه البصر وما ذاك الا بسبب ان يسقط سهم مخروط الشعاع
اصح ادراكا من حواشيه وثالثها ان الانسان يرى في الظلمة كأن نورا
انفصل من عينه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا
شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا تدل على المط
اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكر ان
في آلات الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصرة يرتسم منها بين
العين والمرئي مخروط ويمتد ويدرك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية ويشتد
وكثيفها عند رؤية البعيد يتحلل لطيفها ويفتقر الى ملطف اذا غلظ ويكثف
اذا ضعف ورق فوق ما ينبغي ويحدث منها في المقابل للقابل شعاع واضواء
يكون قويها محاذي مركز العين الذي هو مبتدأ الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة
استنارته يكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى واكمل فيشبه ان يكون
هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به ابن سينا والا فهو باطل
قطعا اما اذا اريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظ وان اريد
جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه يمتنع ان يخرج من العين
جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم
ثم اذا فتح خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا ارادة
الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها ليرى الكواكب وان لا يشوش
بهبوب الرياح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث يميلها الرياح
الى الجهات ولانه يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت
المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة وانه
يلزم ان يرى ما في الحقة لكثرة المسام فيه بدليل الرشح دون ما في الزجاج
او الماء ولو كان رؤيته ما فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون متعددا من غير
ان يرى الشيء بمجموعه وبمثل منع الاول والثاني ايضا يمكن ابطال القول
بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي قال هذا والقول
بخروج الشعاع يريد ان علم المناظر والمرايا فن على حدة اعتنى به كثيرة
من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين على المرئي
كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضيئة على ما يقابلها على هيئة مخروط
رأسه عند المضيء وقاعدته عند المرئي فيرى الشمس اذا بعدا صغر مما اذا قرب
لان المخروط يستدق ويضيق زواياه التي عند الباصرة ويضيق لذلك الزاوية

التي عند المبصر وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا والدائرة صغيرا
الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار ويرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء
لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامته واما في الماء فبعضه ينفذ مستقيما وبعضه
ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى بامتداد الشعاعي النافذ
مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا بعد
فيرى في موضعين لكن رؤيتها بالامتدادين المتمايزين وكذا اذا غمضنا احدى
العينين ونظرنا الى القمر نراه قمرين لان الامتداد الشعاعي الخارج منها ينحرف
عن المحاذاة فلا يلتقي هو وذي الامتدادين في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين
فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاحوال ومنها اذا وضعنا السبابة والوسطى على العين
مع اختلاف في الوضع ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء
عند طلوع القمر فانا نرى في الماء قمرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء قمرا بالشعاع
المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة وذلك ان الشعاع
الممتد من الباصرة الى الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل
من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه بشرط ان يكون جهته مخالفة لجهة الرائي
واما السبب في رؤية الشجر على شط النهر منتكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح
الماء ينعكس الى راس الشجر من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد
من الرائي الى ان يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا يدرك الانعكاس
لتعودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع بحسب الشعاع المنعكس نافذا في الماء
فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب الى قاعدة
الشجر فيراه منتكسا وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر قال وقد شرط في الابصار
زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يمتنع حصوله
بدونها ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نعلم بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء
شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه
لو جاز عدم الابصار لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة
ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم امكان ذلك في نفسه
فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما
عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه
ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن هذا التعلق المخصوص
او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوقه كما في الآخرة قال
في حكم المقابل معنى كما في رؤية الوجه في المرآة قال واما الحواس الباطنة فمنها ايضا
على حسب ما وجدناه خمس وان احتمل امكان غيرها وما يقال انها اما مدركة واما معينة

على الادراك والمدرك اما مدرك للصور او المعاني والمعينة اما حافظ للصور او للمعاني
واما متصرف فوجه ضبط وحل اي الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك
اما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهي القوة التي
تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس ويدل على
وجودها وجوه احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا
الاصفر هو هذا الحار او هذا الحلو او هذا المشموم وكل من الحواس لا تحضر عندها
الا نوع مدركاته فلا بد من قوة تحضر عندها جميع الالوان ليصح الحكم بينها وثانيها
ان النائم او المريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء
من الحواس الظاهرة فلا بد من قوة بها المشاهدة وثالثها انا نشاهد القطرة
النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك
الا لان لنا قوة غير البصر ترتسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه
يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا
للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ما ذكره الامام
مكابرة والى هذا اشار في المتن بما ذكر من ضرورة انه لا يرتسم في البصر الا المقابل
او ما هو في حكمه واما قوله ومبناه على ان صور المحسوسات لا ترتسم في النفس فاشارة
الى جواب اعتراض آخر وهو انه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه
في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس وكذا الصور التي يشاهدها
المريض والنائم وصور المحسوسات المحكوم بها بالبعض على البعض كهذه الصفرة
والحرارة وغيرها الا ترى انا نحكم بالكلي على الجزئي كحكمنا بان هذه الصفرة لون
وزيدا انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس فاذا كان الحكم بين الشيئين
مستلزما لحضورهما عند الحاكم كان الجزئي حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلي فلا يثبت
الحس المشترك وتقرير الجواب انا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحاكم
بينها هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها كما سيجيء بل في آلاتها فلا بد في الحكم بين
بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكمها
بينهما لارتسامهما في آلتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي في النفس
والجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة غاية الامر لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم
حالتي الغيبة والحضور بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم
قطعا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب
وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق او اللمس اولا وعلى وجه
الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والآفة في الدماغ توجب اختلال الذوق
واللمس بخلاف الآفة في العقب ومن ههنا يقال ان ابتداء الذوق في اللسان وتمامه

في العصب الآتي اليه من الدماغ وكماله عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات
قال ومنها الخيال استدل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول
ان لصور المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين
متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدأ القبول هو
الحس المشترك ومبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم
فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه هو المبصر اولا لما حصل التمييز بين النافع
والضار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فيجوز ان يجتمعا
في قوة واحدة نسميها الخيال وبان الحس المشترك مبدأ لادراكات مختلفة من انواع
الاحساسات ورد بان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فبطل قولكم
الواحد لا يكون مبدأ لاثرين واجيب بان الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني
فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل
بمادتها وتحفظه بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبدأ الحس المشترك للادراكات
المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق التأدي من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات
النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال
لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات
وكذا الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع
القبول والحفظ او انواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد يزول بالكلية
بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد يزول لا بالكلية بل بحيث
يحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يستحضر بها
الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز
ان لا يكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات
النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة
والتخيل لان كلا منهما حضور لصورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات
النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي
بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وفيه نظر لجواز
ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى قوة الارتسام
وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة قال واضعف منهما
الابطال احتج الامام على ابطال الخيال بان من طاف في العالم ورأى البلاد
والاشخاص الغير المعدودة فلو انطبعت صورتها في الروح الدماغي فاما ان يحصل
جميع تلك الصور في محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل

صورة محل فيلزم ارتسام صورة هي في غاية العظم في جزء في غاية الصغر والجواب انه
فكما ان للصورة عظما لا اعيان وهو بسط فانه لا استحالة ولا استبعاد في توارد صور
على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام صورة العظيم في المحل الصغير وانما ذلك
في الاعيان الخارجية في محلها حلول العرض في الموضوع او الجسم في المكان قال
ومنها الوهم وهي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة
المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدرك العداوة الكلية من زيد هو النفس والمدركة
بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة مقابل الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج ه
الى غير المحسوس فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها
وكونها غير ما من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها قوة دليل
للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات ادعاء وجودها في الحيوانات العجم
كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان يكون
آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا
واما ابطال ذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم ما اذا رأينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل
وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبان مدرك
عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون
المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة الآلات كل منها بآلتها الخاصة ولا يلزم
كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا الحكم قد يكون
من الحيوانات العجم التي لا نعلم وجود النفس الناطقة لها قال ومنها الحافظ هي
للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظ
للمعاني غير الحافظ للصور ويسميها قوم ذاكرة اذ بها الذكر اعني ملاحظة المحفوظ
بعد الذهول عنه ومتذكرة اذ بها التذكر اعني الاحتيال لاستعراض الصور
بعد ما اندرست قال ومنها المتصرفة اي في الصور المأخوذة عن الحس والمعاني
المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان
له رأسان او لا رأس له وتصور العدو صديقا وبالعكس وهي دائما لا تسكن
نوما ولا يقظة وبها يقتنص الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة وهي المحاكية
للمدركات والهيئات المزاجية وتنتقل الى الضد والشبيه وليس من شأنها ان تجري
عليها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة القوة
الوهمية من غير تصرف عقلي وحينئذ تسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها وحينئذ
تسمى مفكرة قال خاتمة مما علم بالتشريح ان للدماغ تجاويف ثلاثة اعظمها
البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن الى البطن
المؤخر وقد دل اختلال الحس المشترك بآفة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ

دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر
البطن الاول وكون المتخيلة في البطن الاوسط وكون الوهم في مقدم
البطن الاخير وكون الحافظ في آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو
اختلاف الآثار مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير فان قيل
القاعدة على تقدير ثبوتها انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون
مدرك الكل هو النفس الناطقة او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة
قلنا كون المدرك هي النفس والقوى الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين
الا انه يشكل بوجود الادراك للحيوانات العجم واما كون المدرك قوة واحدة
جسمانية وهذه المحال آلات لها فمما لا سبيل اليه اذ لا يعقل آلية العضو
لقوة جسمانية لا يكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات الموردة
في المقامين اعني اثبات تعدد القوى وتعيين محالها وقد يقال في تعيين محالها
بطريق الحكمة والعناية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون
قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التأدي اليه سهلا والخيال خلفه لان خزانة
الشيء ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور
الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظة بعده لانها خزانته والمتخيلة في الوسط
ليكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منهما بسهولة قال وتردد
ابن سينا يشير الى ما قال في الشفاء انه يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها
المتذكرة والمتخيلة والمفكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها
وافعالها متخيلة ومتذكرة ومتفكرة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه
عملها ولم يتحقق ايضا ان الحافظ مع المتذكرة اعني المسترجعة لما غاب عن الحفظ
من خزانة الوهم قوتان ام قوة واحدة قال واقتصر الاطباء لما كان
نظرهم مقصورا على حفظ صحة القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة
الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها وكانت الآفات
العارضة لها قد تخصها اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها
الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة وهي الوهم واخرى
في البطن المؤخر وسموها الحافظ والمتذكرة قال واما المحركة لم يبسط الكلام
في القوى المحركة بسطه في القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا تتعلق بهذه
تعلقها بتلك والمحركة بالحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية
ونزوعية وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن نافعا
وغضبية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة
فهي قوة من شأنها ان تبسط العضل بارخاء الاعصاب الى خلف فتجعله مبدأها

لينبسط العضو المحرك اي تزداد طولا وتنتقص عرضا او تقبضه بتمديد الاعصاب
الى جهة مبداها لينقبض العضو المحرك اي تزداد عرضا وتنتقص طولا والعضلة
عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب ينبت من اطراف العظام
يسمى رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء المنتقشة
الحاصلة باشتباك العصب والرباط ومن غشاء يجللها والعصب جسم ينبت
من الدماغ او النخاع ابيض لدن لين في الانعطاف صلب في الانفصال
قال واما مبدا الشوق فقد يتوهم ان من القوى المحركة قوة اخرى هي مبدا قريب
للشوقية بعيد للفاعلة كالقوة التي ينبعث عنها شوق الآلف بالمشي الى مألوفه
وشوق المحبوس الى خلاصه وشوق النفس الى الفعل الجميل فاشار الى ان ذلك
من قبيل القوى المدركة لان مبدا الشوق والنزوع تخيل او تعقل قال
ثم بعض هذه القوى يعني المدركة والمحركة قد تفقد في بعض انواع الحيوان
كالبصر في العقرب والطائر الفراشة او اشخاصه بحسب الخلقة كالاكمه ومن ولد
مفقود بعض الحواس او الحركة او بحسب العارض كمن اصابه آفة اختلت بعض
ادراكاته او حركاته قال المقالة الثانية فيما يتعلق بالمجردات وفيه فصلان
الاول في النفس والثاني في العقل لما عرفت من ان الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد
بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدا افاعيل من التغذية والتنمية والتوليد
والنفس الحيوانية التي هي مبدا الحس والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية
اسما لهما وللنفس الناطقة الانسانية فتفسر بانها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف
للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع
للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كمال اول
قلنا نعم بالنظر الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل به بعد ما لم يكن
واما بالنظر الى ذات الجسم فكمال ثان والمراد بالجسم ههنا الجنس اعني المأخوذ لا بشرط
ان يكون وحده او لا وحده بل مع تجويز ان تقارنه غيره وان لا تقارنه لانها
الطبيعة الجنسية الناقصة التي انما تتم وتكمل نوعا بانضمام الفصل اليه لا المادة المأخوذة
بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة عليه والنفس
بالنسبة الى صورة له كمال يجعله نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية
وانما اخذ الجسم في تعريف النفس لانه اسم لمفهوم اضافي هو مبدا صدور افاعيل
الحيوة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا او ماديا فلا بد من اخذه
في تعريف النفس لا من حيث ذاتها بل من حيث لها تلك العلاقة كالبناء في تعريف الباني

والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالآلي ما يكون له قوى وآلات مثل الغاذية
والنامية ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة اعني الكمالات الثانية وكمالات المجردات
والاعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالآلي صور البسائط والمعدنيات
اذ ليس فعلها بالآلات لا يقال فقيد ذي حيوة بالقوة مغن عن ذلك لانا نقول
ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يصدر عنه جميع افاعيل الحيوة
والا لم يصدق التعريف الا على النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية
بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف
على الحيوة ولا خفاء في ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد
الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وما فيه
من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة آلات له فيكون جسما آليا الا انه لم يصدر
عنه من افاعيل الحيوة والحركة الارادية التي هي من افاعيل الحيوة يكون دائما بالفعل
لا كافاعيل النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك
والحركة الارادية والنطق على تعقل الكليات فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة
واما عند من يرى ان لكل كرة نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة
الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون وذهب ابو البركات الى انه انما ذكر
عوض قولهم آلي فقال كمال اول طبيعي لجسم ذي حيوة بالقوة وعبارة القدماء
كمال اول طبيعي لجسم آلي واحترزوا بالطبيعي عن الكمالات الصناعية كالتشكلات
الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي آلي بتأخير طبيعي
وهو اما غلط في النقل واما مقصود به المعنى الذي يظهر ان ما يقال من ان بعضهم
رفع طبيعي صفة لكمال ليس معناه انه يرفع مع التأخير صفة لكمال وخفض بعده
آلي صفة لجسم فانه في غاية القبح وكذا لو رفع آلي ايضا صفة لكمال مع ذكر ذي
حيوة صفة لجسم بل معناه انه بعدم ذكره فرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي
صفة للكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم آلي فان قيل يعلم بما ذكر من ان قيد ذي
حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي
معنى شاملا للارضية والسماوية صالحا لتعريفهما به وقد صرحوا بان اطلاق
النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ اذ الاولى باعتبار افعال مختلفة والثانية
باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانه لا يتناولهما رسم واحد اذ لو اقتصر على مبدا
فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة
خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية قلنا مبنى هذا
التصريح على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفوس السماوية اختلاف
افعال وآلات على انه ايضا موضع نظر كما ذكر في الشفاء ان النفس اسم للمبدا

صدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة وله خفاء فان معنى
شامل لما صلح لتعريفها به على المذهبين لان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج
واحد عادم للارادة بل على نهاج مختلفة على راى وعلى نهج واحد مع الارادة
على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه بها يتم ويحصل نوعا
كذلك هي صورة له من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهر نباتي او حيواني
وقوة له من حيث انها مبدأ صدور افعال له او تؤثر فلم عرفها بالكمال على الصورة
والقوة وما ذكروا من انا نجد بعض الاجسام يختص بصدور آثار يختلف عنها
فنقطع بان ذلك ليس لجسميتها المشتركة بل لمبادي خاصة نسميها نفسا يدل بما يشعر
بان الاولى ذكر القوة قلنا اما ايثاره على الصورة فلانها بالحقيقة اسم
لما حل المادة فلا تتناول النفس الانسانية المجردة الا بتجوز او بتجديد اصطلاح
ولانها بالقياس الى المادة والكمال الى النوع ففي تعريفها بالمعنى الذي به يحصل
الجسم نوعا من احد الانواع ومصدرا للافعال يكون القياس الى امر متحصل ذلك
المتحصل اولى من القياس الى امر بعيد لا يكون موجودا الا بالقوة ولا ينسب
الشيء من الافاعيل هذا ملخص كلام الشفاء وتوجيه الامام ان القياس الى النوع
اولى لان في الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزءا منه من غير عكس
ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس
بالقياس الى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التي انما تتحصل وتتم نوعا بما ينضاف
اليها من الفصل بل النفس فتعريفها بالكمال بالقياس الى النوع الذي هو اقرب
الى الجنس من حيث انهما متحدان في الوجود لا يتمايزان الا في العقل بان احد
هذا مبهما وذاك متحصل يكون اولى هذا وقد يتوهم مما ذكره الامام ان النفس
كمال بالقياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وبانضياف الفصل اليها كمل النوع
ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة الجنسية على ما صرح به في المواقف فيكون توسط
النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مستدركا وهو فاسد على ما لا يخفى واما ايثاره
على القوة فلانها لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك ومبدأ القبول
والانفعال كالاحساس وكلاهما معتبر في النفس وفي الاقتصار على احدهما مع انه
اخلال بما هو مدلول النفس استعمال للمشترك في التعريف وكذا في اعتبارهما جميعا
ولان الشيء انما يكون نفسا بكونه مبدأ الآثار ومكمل النوع ولفظ القوة
لا يدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال ولهذا كان تعريف الشيء بما ينبئ عن جميع
الجهات المعتبرة فيه يكون اولى وفي الجملة لما امكن تفسير النفس بجميع السماويات
والارضيات ثم تمييز كل بما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط آثره في المتن
فان قيل قد ذكروا ان للسماويات حسا وحركة وتعقلا كليا فعلى هذا الاصطلاح

ذلك مبدأ الحيوانية والانسانية قلنا ذكر في الشفاء ان المراد بالحس ههنا ما يكون على طريق
الانفعال وارتسام المثال وبالتعقل ما هو شأن العقل الهيولاني والعقل
بالملكة وامر السماويات ليس كذلك قال ثم بعض حواشيهم يعني ان بعض ما ذكروا
من ان كل نفس مبدأ لآثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية
هي جوهر حال في المادة وان البدن الانساني يتم جسما خاصا ثم يتعلق به النفس
الناطقة يقتضي ان يكون في الانسان نفس هي مبدأ التعقل الكليات وكذا في كل حيوان
لخواصه واخرى مبدأ الحركة والاحساسات واخرى مبدأ التغذية والتنمية وتوليد
المثل لكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك بل المركبات منها ما له صورة
معدنية تقتضي فعلها على حفظ المؤلف المجتمع من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها
المتداعية الى الانفكاك لاختلاف مقولاتها الى امكنتها المختلفة ومنها ما له صورة تسمى
نفسا نباتية يصدر عنها مع الحفظ المذكور جمع اجزاء من الاسطقسات واضافتها الى مواد
المركب وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد ومنها ما له صورة تسمى نفسا
حيوانية يصدر عنها مع الافعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية
ومنها ما له نفس مجردة يصدر عنها مع الافعال السابقة كلها النطق وما يتبعه قال
واما عندنا يعني لما لم يثبت عند المتكلمين اختلاف انواع الاجسام واستناد الآثار
اليها لاحتياج الى فصول منوعة ومبادي مختلفة بنوا اثبات النفس على الادلة السمعية
والتنبيهات العقلية مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة دائما
في التبدل والتحلل والتعرض لهما وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن البدن
واجزائه ولا يغفل بحال عن وجود ذاته وانه قد يريد ما يمانعه البدن مثل الحركة الى العلو
وبالجملة قد اختلف كلمة الفريقين في حقيقة النفس فقيل هي النار السارية في الهيكل المحسوس
وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب
وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل
جزء لا يتجزى في القلب واكثر من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول
العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة
اي المتشخص من شأنها ان نحس بها وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي
يتولد منه الاعضاء نوراني علوي خفيف حي لذاته نافذ في جواهر الاعضاء
سار فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال
بقاؤه في الاعضاء حياة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها
اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين الى العروق
الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن
واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن

تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون
في جوف الايسر من بخار الغذاء ولطيفه وتفيده قوة بها يسري في جميع البدن فيفيد
كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونها
من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه
المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم
بين الشيئين لا بد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا
اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان
من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على انا لا نثبت لها نفوسا مجردة ورد
بانا لا نم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته ونحن لا ننازع
في ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالآلات
واذا لم يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين والانسان
مدركين على ما قيل ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات الاخر
واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها
مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا
وهو معنى النفس يتصف بانه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف
ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال
ان للبدن ادراكات بعينها ادراكات المشار اليه بانا اعني النفس مثل ادراك
حرارة النار وبرودة الجمد وحلاوة العسل وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت
النفس مجردة بل مغايرة للبدن امتنع ان يكون صفتها عين صفته والجواب
ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن
ايضا لشدة ما بينهما من التعلق بحيث يوصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود
وكادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها
فالمراد به البدن وليس معنى هذا الكلام انها لشدة تعلقها بالبدن واستغراقها
في احواله تغفل فيحكم عليها بما هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف
ليلزم كونها في غاية الغفلة الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع
الابدان على السواء فلم يتعلق ببدن دون آخر وعلى تقدير التعلق جاز ان ينتقل
من بدن الى بدن آخر ولم يصح القطع بان زيدا الآن هو الذي كان بالامس
ورد بانا لا نم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه
واعتداله الا تلك النفس الفائضة بحسب استعداده الحاصل باعتداله الخاص
الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن
وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار وعرضها وعليها كالترفرف

حول الجنازة وكونها في قناديل من نور او في جوف طيور خضر وامثال ذلك
ولا خفاء في احتمال التأويل وكونها على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون
بتجرد النفوس زعما منهم ان تجردها ومغايرتها للبدن يفيد ذلك وقد يستدل بانها
لا دليل على تجردها فيجب ان لا تكون مجردة لان الشيء انما يثبت بدليله وهو
مع ابتنائه على القاعدة الواهية معارض بانه لا دليل على كونها جسما او جسمانيا
فيجب ان لا يكون كذلك قال احتج اي القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول
انها تكون محلا لامور يمتنع حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا
بالضرورة اما بيان كونها محلا لامور هذا شانها فلانها تعقلها وقد سبق
ان التعقل انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال والمادي لا يكون صورة
لغير المادي ومثالا له واما بيان تلك الامور وامتناع حلولها في المادة
فهو ان من جملة معقولاتنا الواجب وان لم نكن نتعقله بالكنه والجواهر المجردة
وان لم نعلم بوجودها في الخارج اذ ربما نتعقل المعنى فنحكم بانه موجود او ليس بموجود
ثم لا خفاء في امتناع حلول صورة المجرد في المادي ومنها المعاني الكلية التي
لا يمنع نفس تصورها الشركة كالانسانية المتناولة لزيد وعمرو فانها يمتنع
اختصاصها بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك
عنه الشيء المادي في الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك والا لم تكن متناولة
لما ليس له ذلك والحاصل ان الحلول في المادي يستلزم له حصص شيء من المقادير
والاوضاع والكيفيات والكلية تنافي ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا
للصور الكلية عاقلة لها واللازم باطل ومنها المعاني التي لا تقبل الانقسام كالوجود
والوحدة والنقطة وغير ذلك والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل
وهو مح ومع ذلك فالمط وهو وجود ما لا ينقسم حاصل لان الكثير عبارة عن الوحدات
واذا كان من المعقولات ما هو واحد غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجرد
الا ان الجسم والجسماني منقسم وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيما يكون الحلول
لذات المحل كحلول السواد والحركة والمقدار في الجسم لا لطبيعة ملحقة كحلول النقطة
في الخط لتناهيه وحلول الشكل في السطح لكونه ذا نهاية واحدة او اكثر وحلول
المحاذاة في الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه وحلول الوحدة في الاجزاء
من حيث هي مجموع ومنها المعاني التي لا يمكن اجتماعها الا في المجرد دون الجسم كالضدين
وكعدة من الصور والاشكال فانه لا تزاحم بينها في العقل بل يتصورها ويحكم
فيما بينها بامتناع الاجتماع في محل واحد من المحل له الخارجية حكما ضروريا وهذا
الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها اربعة بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت
عاقلة للمجردات او للكليات او للبسائط او للمتمانعات والجواب ان مبنى

منها الاحتجاج على مقدمات غير مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء يكون بحلول
صورته في العاقل لا بمجرد اضافة بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة
لكانت منقسمة ولم يجز ان تكون جوهرا وضعيا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزى ومنها
ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة لامتناع حلولها في المادي
ولم يجز ان تكون حالة في جسم عاقل لكنها اذا وجدت في الخارج كانت ذلك الشيء
المجرد ومنها ان صورة الشيء اذا اختصت بوضع ومقدار وكيفية لحلولها
في جسم كذلك كان الشيء اختصاصا بذلك ولم يجز ان يكون في ذاته غير مختص بشيء
من الاوضاع والكيفيات والمقادير ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام كانت صورته
الحاصلة في العاقل كذلك ولم يجز ان يكون منقسما بانقسام المحل العاقل مع كون
الشيء غير منقسم لذاته وله بحلوله في منقسم ومنها ان الشيئين اذا كانا بحيث يمتنع
اجتماعهما في محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر
العاقل كذلك وقد سبق ان صورة الشيء قد تخالفه في كثير من الاحكام ومنها
ان اجتماعهما في العاقل لا يجوز ان يكون لقيام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام
المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته ليمتنع حلول البسيط في العاقل الجسماني المنقسم البتة
بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات مما قامت عليه الحجة
قال الثاني اي من وجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة بصفات لا توجد
للماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة الاول انها تدرك ذاتها وآلاتها
وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية ضعف وكلال
بل انما تصير اقوى واقدر على الادراك ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل
وجوها احدها انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك
كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه انما يفعل بتوسط آلة ولا يمكن توسط
الآلة بين الشيء وذاته وآلاته وادراكاته وثانيها ان النفس لا تضعف
في التعقل عند ضعف البدن واعضائه وقواه بل تشتد او تزيد فان الانسان في سن
الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو لما حصل له من التمرن على الادراكات
واستحضار صور المدركات وكذا عند توالي الافكار المؤدية الى العلوم مع ضعف
الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضات فلو كان تعقلها
بالآلات البدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال وثالثها انها لو كانت من الماديات
لوهنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شأن القوى الجسمانية بحكم التجربة والقياس
ايضا فان صدورها عن القوى الجسمانية لا يكون الا مع انفعال لموضوعاتها كتأثر
الحواس عن المحسوسات في المدركة وتحرك الاعضاء عند تحريكها في الحركة والانفعال
لا يكون الا عن قاسر يقهر طبيعة المنفعل والممنوع عن المقاومة فهو منه وهم معترفون بان الوهن

الثالثة اقناعية لا برهانية ظاهرا اذ يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها
من غير توسط آلة وكذا يجاب بما هو آلة لها في سائر الادراكات وان يكون كمال القوة
الجسمانية العاقلة متعلقا بقدر من القوة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او بعضو
لا يلحقه الاختلال او يتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى
في الكلال والانفعال قال الثالث القوة العاقلة يعني لو كانت النفس
الناطقة جوهرا ساريا في جسم او عرضا حالا فيه لزم ان يكون تعقلها لذلك الجسم
سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما او غير واقع
اصلا واللازم باطل لان البدن واعضاءه مما يعقل تارة ويغفل عنه اخرى
بحكم الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه
عند القوة العاقلة او لا بل يتوقف على حضور الصورة منه كما في ادراك الامور الخارجة
فان كان الاول لزم الاول لوجوب الحكم عند تمام العلة كما في ادراك النفس
لذاتها ولصفاتها الحاصلة لا بالمقايسة الى الغير ككونها مدركة لذاتها بخلاف
ما يكون حصولها للنفس بعد المقايسة الى الاشياء المغايرة ككونها مجردة عن المادة
غير حاصلة في الموضوع فانها لا تدركها دائما بل حال المقايسة فقط وان كان الثاني
لزم الثاني لانه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك
لحصول صورته لها بعد ما لم تكن واذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم
لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه فيلزم في مادة معينة اجتماع صورتين لشيء واحد
اعني الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم حالتي التعقل وعدمه والصورة المتجددة
التي تحصل له حال تعقل النفس اياه وذلك محال لان الصورتين متغايرتان
ضرورة والاشخاص المتحدة الماهية يمتنع ان تتغاير من غير تغاير المواد وما يجري
مجراها ومبنى هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اضافة مخصوصة بين المدرك
والمدرك بل لا بد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والا جاز ان لا يكون
حضور الصورة العقلية لذلك الجسم كافيا في تعقله ومع هذا فالاحتياج الى انتزاع
الصورة بل الى حصول شرائط تلك الاضافة المخصوصة وايضا لا تماثل بين الصورتين
لان المنتزعة حالة في النفس والاصلية في الجسم بل في مادته ولو جعلنا مثلين من جهة
كونهما صورتين لشيء واحد من غير اختلاف الا في كون احداهما منتزعة قائمة بالنفس
والاخرى اصلية قائمة بالمادة واجتماع المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز
على ما سبق وههنا الامتياز باق وحلولهما في شيء واحد لان قيام المنتزعة
بواسطة النفس بخلاف الاصلية على ان الحق ان قيامهما بمادة الجسم وقيام المنتزعة
بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك حلول السريان في محله لا بطريق
مداخلة الاجزاء قال ثم اشار الى ان للافلاك نفوسا مجردة تعقل الكليات

العينية خ

وقوى جسمانية تتخيل الجزئيات وذلك لان الحركات المستديرة ليست طبيعية لان الحركة
الطبيعية تكون عن حالة منافرة الى حالة ملائمة فلو كانت طبيعية لزم في الوصول
الى كل نقطة ان تكون مطلوبا بالطبع من حيث الحركة اليها ومهروبا عنه بالطبع
من حيث الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك في الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة
التي فيما بين المبدأ والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول
الى المطلوب بالطبع اعني الحصول في الحيز لا يمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المستديرة
اما فيما لا ينقطع عند تمام دورة فظ واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان
هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد
البسيط شيئا آخر وهو الجزء الذي يقع فيه ذلك الجزء عند الانقطاع ولكان
مقتضى الطبع ابعاد الطرق الوصول على الاقصر ولا قسرية لانها انما تكون
على خلاف الطبع بحيث لا طبع لا قسر وعلى وفق القاسر فلا تختلف في الجهة والسرعة
والبطوء فتعين ان تكون ارادية متبوعة بالادراك ولا يكفي في صدورها وخصوصياتها
تعقل كلي لان نسبته الى الكل على السواء ولا ادراكات جزئية وتخيلات مختصة
لاستحالة دوامها على نظام من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم
تناهي القوى الجسمانية فاذن لا بد للفلك المحرك من ارادات وادراكات جزئية وقد تقرر
ان ذلك لا يمكن الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعقلات كلية وقد تقرر ان ذلك
لا يكون الا للذوات المجردة فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هي بمنزلة
النفوس الحيوانية لابداننا ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية وتعقلات
كلية هي بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية
والقسرية والارادية وان التعقل الكلي لا يكون الا للمجردات ولا الجزئي
الا بالجسمانيات بانا لا نم لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لم لا يجوز ان يكون
المطلوب بالطبع نفس الحركة لا شيئا من الاين والاوضاع التي يترك ولا نم ان القسر
لا يكون الا على خلاف الطبع وان القاسر لا يكون الا متشابها فيلزم تشابه الحركات
وان الكلي من الارادة والادراك لا يصلح مبدأ لخصوصيات الحركات لم لا يجوز
ان تستند الحركات المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متعاقبة لا ارادة وادراك للحركة
على الاطلاق وتحقيق ذلك ما اشار اليه ابن سينا في الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية
لا يكون الا الوضع المعين ويمتنع ان يكون موجودا لان ايا حصل لا يطلب وان يكون
في الحركة السرمدية نوعيا لان الحركة المتوجهة اليه ينقطع عنده فمطلوب ارادة الفلك
يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كلما يوجد الارادة ويتجه اليه بالحركة والتعين
لا ينافي الكلية لان كل واحد من كلي فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر احاد ذلك
الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشائين والمذكور في النجاة والشفاء ان النفوس

الفلكية قوى جسمانية منطبعة في تلك المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح في الاشارات
بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل
فلك نفس مجردة هي مبدأ الارادة الكلية ونفس منطبعة هي مبدأ الارادة
الجزئية ورد عليه الحكيم المحقق بان هذا انما يلزم لو ذهب انه احد وان الجسم الواحد
يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين متباينتين هو آلة لهما بل الارادات الجزئية
تنبعث عن ارادة كلية ومبدأهما نفس واحدة مجردة تدرك المعقولات بذاتها
والجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التي هي باعتبار
تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها ولا يخفى ان هذا مناقشة في اللفظ
حيث تسمى تلك الصورة والقوة نفسا قال [illegible] ذهب جمع من قدماء
الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف
الافعال والادراكات عائد الى اختلاف الآلات وهذا لازم على القائلين
بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما القائلون بان النفوس
الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف في الصفات
والملكات لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة الماهية
بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال
بحسب ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لذلك النوع ويشبه ان يكون
قوله عم الناس معادن كمعادن الذهب وقوله عم الارواح جنود مجندة
فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام
في المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون
كل فرد منها مخالفا لغيره بالماهية لا يتشارك فردان منها حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة
فلم يقل به قائل تصريحا كذا ذكره ابو البركات في المعتبر احتج الجمهور بان ما نعقل من النفس
ونحكم عليه انها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية
وهذا ضعيف لان مجرد التحديد بحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني
الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان لو علم ان ما ذكر
مقول في جواب السؤال بما هو عن اي فرد واي طائفة يوجد فهو ممنوع بل يجوز
العرض مميز جوهري وقد يحتج بانها مشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو خالفت
بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفس
من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد
فلا يستلزم الجسمية واحتج الآخرون بان اختلاف النفوس في صفاتها لو لم يكن
لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب الخارجية
لكانت الاشخاص المتقاربة جدا في احوال البدن والاسباب الخارجية متقاربة

البتة في الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس
واللازم بط اذ كثيرا ما يوجد الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد
قد يبدل مزاجه جدا وهو على غريزته الاولى ولا خفاء في ان هذا من الاقناعيات
الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا يطلع على تفاصيلها قال
واستنادها يعني ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة
عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عم
خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار
البدن ثم انشأناه خلقا اخر اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة في الحديث
مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية
ولا في الاية على ان المراد احداث النفس واحداث تعلقها بالبدن واما الفلاسفة
فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم
بط بالاتفاق على ما سيجيء وجه اللزوم ان كل حادث فاسد اي قابل للعدم ضرورة
كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود
فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد
الاعم فلا ينافي دوام وجوده لدوام علته وثانيهما انها لو كانت حادثة لم تكن
مجردة لكل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة
فان ما مر على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث او يتعلق بها وهذا
لا ينافي كونه مجردا في ذاته وذهب ارسطو وشيعته الى انها حادثة لوجوه الاول
انها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطل في الطبيعة
وجه اللزوم ما سيجيء في ابطال التناسخ ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن
لانها تكون ملتذة بكمالاتها او متألمة بزوالها وجهالاتها فتكون من شغل
شاغل ورد بعد تسليم ان لا معطل في الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن ه
ادراكات وكمالات ولا تعلق بجسم اخر بان الترصد لاكتساب الكمال شغل فلا تكون
معطلة الثاني انها مشروطة بمزاج خاص والبدن يكتسب بنفس خاص تفيض عليه
لتمام الاستعداد في القابل وعموم الفيض من الفاعل والمشروط بالحادث
حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان تنعدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط
بانتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطا لحدوثها لا لبقائها كما في كثير من المعدات
ورد بمنع الصغرى لجواز ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها
الثالث وهو العمدة في اثبات المط ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون
في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالابدان
اما ان تبقى على وحدتها وهو بط بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الخاصي

في العلوم والجهالات واما ان تتكثر بالانقسام والتجزي وهو على المجرد محال وبزوال
الواحد وحصول الكثير وهو قول بالحدوث ولا الى الثاني لان تمايزها اما بذواتها
فينحصر كل في شخص ولا يوجد نفسان متماثلان والخصم يوافقنا على بطلانه
واما بالعوارض وهو ايضا بط لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير
المواد ومادة النفس هي البدن ولا بدن في الازل لان المركبات العنصرية
حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة
فتمايزها في الازل بابدان قديمة لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه
الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما سنشير اليه فان قيل لم لا يجوز
ان يكون تمايزها بما يحل فيها كالشعور بهوياتها مثلا قلنا لان هذا انما يتصور
بعد التمايز لتكون الحال في هذه مقابل الحال في تلك فتعليل التمايز بذلك دور
فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة الابدان واضمحلالها
لانتفاء العوارض المادية ممنوع لجواز ان يبقى تمايزها بما حصل لكل من خواصها
التي لا توجد في الاخرى واقلها الشعور بهويتها واعترض بوجهين احدهما
انا لا نم بطلان كون فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا في الشخص اذ لم يقم
حجة على انه يجب ان يوجد نفسان متحدتان في الماهية وثانيهما انا لا نسلم
امتناع ان يوجد جسم قديم يتعلق به النفس في الازل ثم ينتقل منه الى اخر واخر
على سبيل التناسخ كيف وعمدتهم الوثقى في ابطال التناسخ مبنية على حدوث
النفس كما سيجيء فلو بني اثبات الحدوث على بطلان التناسخ كان دورا فان قيل
نحن نثبت امتناع تعين النفس بالعوارض البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان
التناسخ بان نقول لو كان تعين هذا النفس بالعوارض المتعلقة بهذا
البدن لما كانت متعينة قبله فلم تكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا
قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون قبل هذا البدن متعينة ببدن اخر
متعين وقبله باخر واخر لا الى بداية فيكون موجودة بتعينات متعاقبة فلا بد
من ابطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراض بان الكلام الزامي على من يسلم
تمايز النفوس وبطلان التناسخ قال ثم النفس قاطعة يعني ان كل نفس
يعلم بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها
تدبير وتصرف في بدن اخر فالنفس مع البدن على التساوي ليس لبدن واحد
الا نفس واحدة ولا يتعلق بنفس واحدة الا بدن واحد اما على سبيل الاجتماع
فظ واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى اخر فلوجوه الاول ان النفس
المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه من بدن اخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال
ذلك البدن لان الحفظ والعلم لتذكر من الصفات القديمة بجوهرها التي لا تختلف

كل م

باختلاف احوال البدن واللازم باطل الثاني انها لو تعلقت بعد مفارقة هذا البدن
ببدن آخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالكة مساويا لعدد الابدان الحادثة
لئلا يلزم تعطل بعض النفوس او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد
او تعلق واحدة منها بابدان كثيرة معا لكنا نعلم قطعا بانه قد يهلك في مثل الطوفان
العام ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار متطاولة الثالث انه لو تعلق
نفس الى بدن لزم ان يجتمع فيه نفسان منتقلة وحادثة لان حدوث النفس
عن العلة القديمة يتوقف على حصول الاستعداد في القابل اعني البدن وذلك
بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد يجب حدوث النفس لما تقرر من لزوم
وجود المعلول عند تمام العلة لا محالة لا بد مع ذلك من عدم المانع ولعل تعلق
المنتقلة مانع ويكون لها الاولوية في المنع لما لها من الكمال لانا نقول لا دخل
للكمال في اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس فاذن ليس منع الانتقال
للحدوث اولى من منع الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلثة بعد تسليم
مقدماتها بانها انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر
انساني ولا تدل على انها لا تنتقل الى حيوان آخر من البهايم والسباع وغيرها
على ما جوزه بعض التناسخية وسماه مسخا ولا الى نبات على ما جوزه بعضهم
وسماه فسخا ولا الى جماد على ما جوزه آخرون وسماه رسخا ولا الى جرم سماوي
على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه
الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا فيه
او الاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا او طول العهد منسيا له وعلى الثاني
بمنع لزوم التساوي وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما البتة وعلى الفور
واما اذا كان جايزا او لازما ولو بعد حين فلا لجواز ان لا تتعلق نفوس
الهالكين الكثيرين او تتعلق بعد حدوث الابدان الكثيرة وما يتوهم من التعطل
مع انه لا حجة على بطلانه فليس بلازم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهالات
شغل وعلى الثالث بانه مبني على حدوث النفس وكون فاعلها قديما موجبا
لا حادثا او قديما مختارا وكون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال
والاوضاع الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا
والكل في حيز المنع قال وغاية متشبثهم يعني التناسخية دليل يعتد به وغاية
ما تمسكوا به في اثبات التناسخ على الاطلاق اي انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم
آخر انساني او غيره وجوه الاول انها لو لم تتعلق لكانت معطلة ولا معطل
في الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة الثاني انها مجبولة على الاستكمال والاستكمال
لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شأن النفس والا كانت عقلا لا نفسا و[illegible]

ربما كان الشيء طالبا لكمال له ولا يحصل لزوال الاسباب والآلات لا يحصل لها
البدن الثالث انها قديمة لما سبق من الادلة فتكون متناهية العدد لامتناع
وجود ما لا يتناهى بالفعل بخلاف ما لا يتناهى من الحوادث كالحركات والاوضاع
وما يستند اليها فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان
مطلقا بل الابدان الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة
المستندة الى ما لا يتناهى من الادوار الفلكية واوضاعها فلو لم يتعلق بكل نفس
الا ببدن واحد لزم توزع ما لا يتناهى على ما يتناهى وهو محال بالضرورة ويرد
بمنع قدم النفوس ومنع لزوم تناهي القدماء لو ثبت ان الادلة انما تمت فيما له
وضع وترتب ومنع لا تناهي الابدان وعللها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن
نفس وارد الابدان التي صارت انسانا بالفعل اقتصر على منع لا تناهيها
قال والذي ثبت قد يتوهم ان من شريعتنا القول بالتناسخ فان مسخ
قردة وخنازير نقل لنفوسهم الى ابدان حيوانات اخر والمعاد الجسماني رد
لنفوس الكل الى ابدان انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لا تكون الهالكة
بعينها لتبدل الصور والاشكال بلا نزاع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس
بعد مفارقتها الابدان تتعلق في الدنيا بابدان آخر للتدبير والتصرف
والاكتساب لا ان تتبدل صور الابدان كما في المسخ او تجمع اجزاؤها الاصلية
بعد التفرق فترد اليها النفوس كما في المعاد على الاطلاق وكما في احياء عيسى عم
بعض الاشخاص قال وما يحكيه بعضهم يعني ان القول بالتناسخ في الجملة اي تعلق
بعض النفوس بابدان اخر في الدنيا يحكى عن كثير من الفلاسفة الا انها حكاية
لا يعضدها شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة
ناطقة بخلافها وذلك انهم ينكرون المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد وكون الجنة
والنار دارين ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية ويجعلون المعاد عبارة
عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها
بابدان حيوانات اخر تناسبها فيما اكتسب من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيئات
معذبة بها فيما يلقى فيها من الذل والهوان مثلا تتعلق نفس الحريص بالخنزير والسارق
بالفارة والمعجب بالطاوس والشرير بالكلب ويكون لها تدرج في ذلك بحسب الانواع
والاشخاص اي تنزل من بدن الى بدن هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة
مثلا يبتدئ نفس الحريص من بدن الخنزير الى ما دونه في ذلك حتى تنتهي الى النمل
ثم تتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان المتشرعين من التناسخية
الى دين الاسلام يروجون هذا الراي بالعبارات المهذبة والاستعارات
المستعذبة ويحرفون اليه بعض الآيات الواردة في اصحاب النار افتراء على الله

واجراء على ما هو داب الملاحدة والزنادقة ومن يجري مجراهم من الغاوين
المغويين الذين هم شياطين الانس الذين يروجون الى العوام والقاصرين من الطهلز
زخرف القول غرورا فمن جملة ذلك ما قالوا في قوله تعالى كلما نضجت جلودهم
اي بالنار بدلناهم جلودا غيرها اي بالكون وفي قوله تعالى كلما ارادوا
ان يخرجوا منها اي من دركات الجحيم التي هي ابدان الحيوانات وكذا في قوله تعالى
فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون
وفي قوله تعالى وما من دابة في الارض الآية معناه انهم كانوا امثالكم في الخلق والمعاش
والعلوم والصناعات فانتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفي قوله تعالى كونوا
قردة خاسئين اي بعد المفارقة وفي قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم
اي على صور الحيوانات المنتكسة الرؤس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر
في كتب التفسير واطلع سياق الآيات لا يخفى عليه هذه الهذيانات وجوز بعض
الفلاسفة تعلق النفوس ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس
الكاملين تتصل بعالم المجردات ونفوس المتوسطين تتخلص الى عالم المثل المعلقة
في مظاهرها الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم في ذلك ونفوس الاشقياء
الى هذا العالم في مظاهر الظلمانية والصور المستكرهة بحسب اختلاف مراتبهم
في الشقاوة فيبقى بعضهم في تلك الظلمات ابدا لكون الشقاوة فيها لغاية وبعضهم
ينتقل بالتدريج الى عالم الانوار المجردة وستعرف معنى المثل المعلقة
المبحث الثالث يعني ان فناء البدن لا يوجب فناء النفس المغايرة لها مجردة
كانت او مادية اي جسما حالا فيه لان كونها مدبرة له متصرفة فيه فناؤها بفنائه لكن
مجرد ذلك لا يدل على كونها باقية البتة ولذا احتيج في ذلك الى دليل وهو عندنا
النصوص من الكتاب والسنة والاجماع وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تفتقر
الى الذكر وقد اورد الامام في المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية
في هذا الباب ما يفضي ذكره الى الاطناب واما الفلاسفة فزعموا انه يمتنع فناء النفس
لوجهين احدهما انها مستندة الى علة قديمة اما بالاستقلال فتكون ازلية ابدية
واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط
للحدوث دون البقاء وعليه منع ظ وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد
وهي باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة
ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشيء يكون باقيا مع موصوفا به
ويجب ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس جوهر بسيط
محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينها محلا لقوة الفساد او مشتملة عليه فلا تكون
هي ويكون القابل هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هي امكان العدم

وهو امر اعتباري لا يقتضي وجود محل واجيب بان المراد الامكان الاستعدادي الذي
يجتمع مع وجود الشيء لا الامكان الذاتي الاعتباري ورد هذا الدليل بانا لا نم
ان قوة قبول الامر العدمي كالفناء مثلا يقتضي وجود محل انما يجتمع مع القبول ولو سلم
فقد سبق ان الحدوث يقتضي مادة ويكفي المادة التي يتعلق بها النفس من غير حلول
فلم لا يكفي مثلها في قوة الفناء وقد يجاب بان القوة الاستعدادية عرض فلا بد من محل سواء
استعد القبول امر وجودي او عدمي ثم استعداد البدن للحيوة بما له من اعتدال المزاج لان يفيض
عليه من المبدا نفس تدبره معنى معقول واما استعداده لبطلان ذلك المزاج لان ينعدم ذلك المدبر
فغير معقول بل غايته ان ينعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي الفناء قال المبحث الرابع
لا نزاع في ان مدرك الكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات
فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس لنا وجوه الاول انا نحكم بان كل احد يقول انا
وهو معنى النفس نحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلي وانه ليس هذا اللون مثلا انما
غير هذا الطعم وان هذه الصورة الحالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من الحكم بين الجزئي والكلي
او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات
شيء واحد الثاني ان نفس كل احد تتصرف في بدنه الجزئي وتباشر افعاله الجزئية وذلك يتوقف
على ادراك تلك الجزئيات لان الرأي الكلي نسبته الى الجزئيات على السواء ولان كل عاقل يجد
من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص الثالث ان كل احد يعلم
بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف بعض هذه
الادراكات على استعمال الآلات وليست النفس سوى ذلك الواحد يشير اليه كل احد بقوله انا
واجيب الخصم بوجوه الاول انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وبالجملة
فعلى قوة واحدة وهذا في التحقيق دعوى كون الخلط ضروريا الثاني لو لم يكن الابصار
للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت
الآفة في محال هذه القوى توجب الآفة في هذه الافعال كما لا توجبها الآفة في سائر الاعضاء
الاخر واللازم باطل بالتجربة الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا للحواس
لما توقف على حصول المحسوس عند الحاسة لان حال النفس وادراكاتها لا تتفاوت بالغيبة
والحضور الرابع لو كان المحل للنفس لا للقوة الجسمانية لما امكن تخيل ذوات الاوضاع المتغايرة
لامتناع ارتسامها في المجرد وقد سبق انه لا بد في الادراك من الارتسام الخامس لو لم يكن المحل
للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا لا من الخارج
مربعا مجنحا بمربعين متساويين من جميع الوجوه الا ان احدهما
على يمين المربع والآخر على يساره هكذا
اذ ليس امتيازهما بالماهية ولوازمها وعوارضها
كالمقدار والشكل والسواد والبياض وغير ذلك لتوضح التساوي

نادر

...ضهم على ان نفوس
...طين تتصل بعالم
...مجردات ونفوس
ح

...ستعرف معنى المثل المعلقة

فيها بالمحل وليس المحل الخارجي لان المفروض انه لم يؤخذ من الخارج فمعنى المحل الادراكي والايجاد
لا يصلح لذلك فمعنى الآلة الجسمانية ولكني انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات
الاحساس وادراك ذلك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتأخرون من الحكماء
ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات الاول ان غير الانسان
من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة كما في الانسان لما صح ذلك
اذ ليست لها نفوس ناطقة وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون المدرك فيها هو
القوى الجسمانية وفينا النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك في اللوازم
وفي الاحساسات لا يوجب الاشتراك في الملزوم وهو النفس المجردة الثاني انه لو كان ادراك
الجزئيات بمعونة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة في ذلك
واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المفتقر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات
التي يمتنع ارتسام صورها في النفس المجردة واما ما لا يفتقر ادراكها الى ارتسام صورة
كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط آلة الثالث انها عند تعلقها بالبدن تتصور
بعينه اذ لا يكفي في ذلك تصور بدن كلي لان نسبته الى الكل على السواء فكانت قبل استعمال
الآلات مدركة للجزئيات والجواب ان تعلقها بالبدن شوق طبيعي بمعنى المناسبة لا ارادي
يتوقف على تصور البدن بعينه الرابع انها عند قصد استعمال الآلات للادراكات
الجزئية تتصورها باعيانها من غير توسط آلة والجواب انها تتصورها من حيث هي
آلات لهذه النفس حاصلة في هذا البدن المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة
ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات في ذواتها كما اذا حاولنا سلوك طريق يتوقف بعضها بحيث
سمعنا في الخارج وان لم نشاهده بعينه ويجوز ان ندركها بعينها على سبيل التخيل فان المتخيلات
لا يجب ان تتأدى من طرف الحواس البتة بقي ههنا اشكال وهو انه اذا كان المدرك للجزئيات
هو النفس لكن بحصول الصور في الآلة فاما ان يكون الصورة حاصلة في النفس ايضا
على ما يشعر به قولهم ليس الادراك بحصول الصور في الآلة فقط بل بحصولها في النفس لحصولها
في الآلة وما لحضور عند المدرك للحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضوران مرتين
وجود المحذور اعني ارتسام صور الجزئي والمحسوس في المجرد واما ان لا يكون الصور
حاصلة في النفس بل في الآلة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم وليست الآلة جزءا من جسم
بدن النفس فلابد من تحقيق ان اي حالة تحصل للنفس نسميها ادراكا وحضورا
للشيء عند النفس ولا تحصل بمجرد تحقق ذلك الشيء في نفسه وحصول صورته في مادته وانما
وان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول
الصورة في النفس وبالجملة فقد جاز الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك فلم اوجبتم
ذلك في ادراك الكليات مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس او العقل
قال تنبيه لما كان ادراك الجزئيات مشروطا عند العلامة بحصول الصور

في الآلات فعند مفارقة النفس وبطلان الآلات لا تبقى مدركة للجزئيات ضرورة انتفاء المشروط
بانتفاء الشرط وعندنا لما لم تكن الآلات شرطا في ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول الصورة
لا في النفس ولا في الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر من قواعد
الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض
جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا
ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استنزال الخيرات
واستدفاع الملمات فان للنفس المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التي دفنت فيها
فاذا زار الحي تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة
وافاضات قال النمط الخامس قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدأ التغيير
والفعل فكذا على مبدأ التغير والانفعال فقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها
من المبادي للاستكمال بالعلوم والادراكات تسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثيرها في البدن
لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها
في تحصيل العلم والعمل تسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظري اربع لانه اما كمال
او استعداد نحو الكمال قوي او متوسط او ضعيف والضعيف وهو محض قابلية النفس
للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور
القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط وهو استعدادها لتحصيل النظريات
بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى الضروريات
بمنزلة الامي المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب الناس في ذلك اختلافا عظيما بحسب اختلاف
درجات الاستعدادات والقوي وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاء من غير افتقار
الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة القادر على الكتابة
حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء ويسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال
فهو ان يحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اي من خارج
هو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات ونسبته اليها
نسبة الشمس الى ابصارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسامي لهذه
الاستعدادات والكمالات او للنفس باعتبار اتصافها بها او لقوى في النفس هي مباديها مثلا
يقال تارة ان العقل الهيولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة
انه قوة استعدادية او قوة من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدأ الفطرة
من حيث قابليتها للعلوم وكذا في البواقي وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول
الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال ابن سينا هو صورة المعقولات
الاولى تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد هو المعقولات
المكتسبة عند حضورها بالفعل وقال في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل الفعال هو العقل المستفاد

بل الظاهر من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات

اعلم ان للنفس الناطقة جهتين جهة الى عالم الغيب فهي باعتبار هذه الجهة متأثرة ومستفيضة عما فوقها من المبادي العالية وجهة الى عالم الشهادة فهي باعتبار هذه الجهة مؤثرة ومتصرفة فيما تحتها من البدن فلا بد لها بحسب كل جهة من قوة ينتظم بها حالها هناك فالقوة التي بها تستفيض من المبادي العالية تسمى قوة نظرية والتي تؤثر وتتصرف بها تسمى قوة عملية ولها بحسب كل قوة كمال وكمالها بحسب القوة النظرية هي الادراكات والعلوم التصورية والتصديقية المطابقة وكمالها بحسب القوة العملية الاعمال ... خواجه زاده

واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل ومن جهة حصولها
فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بعكس ذلك انه ومستفاد بالعكس اي فاعله
واتفقوا ايضا ان المعتبر في المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث لا تغيب
اصلا حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه يمتنع او يستبعد
جدا ما دامت متعلقة بالبدن اوبجد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود
على ما صرح به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذي
تخدمه ساير القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا
عليه من حصر المراتب في الاربع ثم حضور الكل بحيث لا يغيب اصله هو كال جزئية المستفاد
وذكر الامام في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت
في تلك الحالة عقلا هيولانيا والا فان حصلت الضروريات فقط سميت عقلا بالملكة
وان حصلت النظريات ايضا فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه
سميت النفس عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع
لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة
حصولها مع الحضور والمراتب هي النفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس
تكون عقلا بالملكة ثم عقلا مستفادا او المعنى ان حالتها مستفادة واما ما ذكر في المواقف
من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اي صيرورة العقل
بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم نجده في كلام القوم قال
واما العملي يعني انها قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات
في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التي يجب الاتيان
بها من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة
هي مبداء تحريك بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء
تخصها صلاحية ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها تتولد الضحك والخجل والبكاء
ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهي استعمالها في استخراج امور مصلحية وصناعات
وغيرها ونسبة الى القوة النظرية وهي ان افاعيله اعني اعمالها الاختيارية تنبعث
عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط من مقدمات اولية او تجربية او ذائعة او ظنية
تحكم بها القوة النظرية مثله تستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل
الجميل ينبغي ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغي ان يصدر عنا ثم يحكم بان هذا
الدرهم ينبغي ان ابذله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله
فتقدم القوة المحركة على دفعه الى المستحق قال وتتفرع على النظرية يعني ان كمال
القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هي اي على الوجه
الذي هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة نظرية وكمال القوة

العملية القيام بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي يرتضيه العقل الصحيح بقدر
الطاقة البشرية وتسمى حكمة عملية وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين بانها خروج
النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الاختلاف وفشا
الباطل والضلال في شان الكمال وفي كون الاشياء كما هي والامور على ما ينبغي
لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى وكانت
الحكمة هي الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها
والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها بقوله تعالى ومن
يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه فانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يقسم الحكمة المفسرة
بمعرفة الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة
بقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والا فنظرية وغايتها ادراك
الحق وكل منهما تنقسم بالقسمة الاولية الى ثلاثة اقسام فالنظرية الى الالهي والرياضي
والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية
ان كان علما باحوال الموجودات من حيث تتعلق بالمادة تصورا ووجودا فهو العلم
الطبيعي وان كان من حيث تتعلق بها وجودا لا تصورا فالرياضي كالبحث عن الخطوط
والسطوح وغيرهما مما يفتقر الى المادة في الوجود لا في التصور وان كان من حيث
لا تتعلق بها لا وجودا ولا تصورا فالالهي ويسمى العلم الكلي وعلم ما بعد الطبيعة
كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك واعترض في المطارحات
بان في الالهي ما يتعلق بالمادة في الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية
وكثير من الامور العامة وفي الرياضي ما قد يستغني عنها كالعدد وهو مدفوع بقيد
الحيثية فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه
في الالهي واذا اعتبر من حيث هو في الاوهام او في الموجودات المادية متفرقة ومجتمعة
فيبحث عن الجمع والتفريق والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام الرياضي
الى هذا اشار في الشفاء الا انه قد يناقش في اختصاص حيثية الجمع والتفريق
والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الحسابية بغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت
بآراء ينتظم بها حال الشخص وزكاء نفسه فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام
المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية او العامة فالحكمة المدنية والسياسية
قال واصول الاخلاق لان للانسان قوة شهوية هي مبداء جذب المنافع ودفع
المضار من المآكل والمشارب وغيرها وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة
وقوة غضبية هي مبداء الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع
وتسمى القوة السبعية والنفس اللوامة وقوة نطقية هي مبداء ادراك الحقائق
والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويحدث من اعتدال

حركة الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية لتسلم
عن ان تستعبدها الهوى وتستخدمها اللذات ولها طرف افراط هو الخلاعة والفجور
اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما يجب وطرف تفريط هو الجمود اي السكون
عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات ايثارا لا خلقة ومن اعتدال
حركة السبعية الشجاعة وهي انقيادها للنطقية لتكون اقدامها على حسب الروية
من غير اضطراب في الامور الهائلة ولها طرف افراط هو التهور اي الاقدام على ما لا ينبغي
وتفريط هو الجبن اي الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال حركة النطقية الحكمة وهي
معرفة الحقائق على ما هي بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجربزة وهي استعمال
الفكر فيما لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف تفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة
والوقوف على اكتساب العلوم فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت
الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فاصول الفضائل العفة
والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق
وكذا الرذائل الستة قال المبحث السادس اجماله ان من غرائب احوال
تظهر من النفوس الانسانية وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس
خلافا للفلاسفة والكلام في ذلك تترتب على ثلثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها
والثاني فيما يتعلق بادراكاتها حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها
حالة اليقظة فالاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين
ممن له تلك الخاصية بلا اختيار ومثل السحر والعزائم ونحو ذلك مما يكون لمزاوليه
افعال واعمال مخصوصة وذلك لان للنفس تأثيرا في البدن كما للجواهر العالية المجردة
في عالم الكون والفساد وليس مقصورا تأثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل لعلاقة عشقية
بينهما فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التأثير في بدن آخر بل في حيوان
آخر بل في اجسام اخر حتى يصير بمنزلة نفس ما للعالم او بعض الاجسام لا سيما الاجسام
التي تحصل لها اولوية بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص فلا يبعد ان تحيل الهواء
الى الغيم فيجذب مطرا بقدر الحاجة او ازيد كالطوفان وان تفعل حرا وتسكينا
وتكثيفا وتحليلا وتتبعها سحب ورياح وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون
ونحو ذلك وكذا اهلاك مدن وازالة امراض ودفع موذيات وغيرها وربما تكون
النفس شريفة قوية تطلب خيرا وتدعو الله فيستجيب دعوتها واستعدادها ترجحا لوجود
بعض الممكنات فيوجد وامثال ذلك اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فان كانت
مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية
تحدث فيما اعجبها اذى ظاهرا وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس في احداث
الغرائب بمزاولة اعمال مخصوصة هي السحر او بتقوية بعض الروحانيات وهي العزائم

او بالاجرام الفلكية وهي دعوة الكواكب او بتمزيج القوى السماوية بالارضية وهي الطلسمات
او بالخواص العنصرية وهي النيرنجات او بالنسب الرياضية وهي الحيل الهندسية
وقد تتركب بعض هذه مع بعض كجر الاثقال وعمل المياه والآلات الرقاصة
والزمارة ونحو ذلك مما يستعان عليها بالمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية
قال وقالوا ان ادراكاتها المتعلقة بالنوم اشارة الى التقسيم الثاني وبيان
ذلك ان النفس لاشتغالها بما تتفكر فيما تورده عليها الحواس قلما تتفرغ للاتصال
بالجواهر الروحانية فعند ركود الحواس بسبب انحباس الروح الحاملة لقوة الحس
عنها تتصل النفس بتلك الجواهر وتنطبع فيها ما فيها من صور الاشياء سيما ما هو
اليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والولد والمال
والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية هي بعينها وقد تكون كلية تحاكيها المتخيلة بصور
جزئية ثم تنطبع في الخيال وتنتقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت
الصور المشاهدة واقفة على حالها بحيث لا تفاوت فيها بجعلة المتخيلة جزئية الا بالكلية
والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف
عليها كما اذا صور المعنى بصورة لازمه او ضده مثلا فهي رؤيا تعبير ومعنى التعبير
هو التحليل بالعكس ليعلم المتخيل حتى ينتهي الى ما شاهدته النفس عند الاتصال
بعالم الغيب فان المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال تترك ما احدث
وتورد شبهه او ضده او مناسبه وربما يبدل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين
اليقظة فالمعبر ينظر في ان الحاضر صورة لاية صورة وتلك لاية صورة اخرى
الى ان ينتهي الى الصورة التي ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبة يتوقف عليها
فتلك الرؤيا تعد في اضغاث الاحلام وقد يقع ذلك باسباب اخر مثل ان يبقى صورة
المحسوس في الخيال فينتقل في النوم الى الحس المشترك ومثل ان تولف المفكرة صورة
مستقلة منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح
الحامل للقوة المتخيلة فيتغير افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء
حاكته بالاشياء الصفر او الدم فبالحمرة او السوداء فبالسود او البلغم فبالجمد
والثلج قال وقالوا فيما يتعلق باليقظة هذا هو القسم الثالث ومن غرائب
تعلق بادراكاتها حال اليقظة وذلك ان النفس قد تكون كاملة القوة فتفي بالجانبين
فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن عن الاتصال بالمبادي المجردة العلوية
المفارقة والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس
الظاهرة فلا يبعد ان يقع لمثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادي فينطبع فيها
صور بعض المغيبات مما كان او سيكون ثم تنتقل الاثر الى المتخيلة ثم تنتقل الى الحس المشترك
فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ او هائل وربما يرى مكتوبا على لوح او مخاطب

من انسان او ملك او جني او بها في غيبة ونحو ذلك وقد يكون مشاهدة صور لا حضور لها
عند الحس لا لشوق النفس وكمال قوتها بل لفساد في الآلات التي يستعملها العقل
كما في المرض والجنون او استيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالعدو بسرعة
وكما يحصل من شيء شفاف مرتعش للبصر يدهش اياه بشغفه كشعاع براق او لغلبة
خوف او ظن او وهم يعين التخيل وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى
العائقة للبدن عن اتصالها بالمبادي العالية او ما لها الى جانب السفليات الى غير ذلك
من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا والخالق هو الله تعالى قال
ووقوع بعض النوائب ذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان والحيوانات
نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم الى انا لا نعرف وجود النفس لها لعدم الدليل
ولا نقطع بالانتفاء لقيام الاحتمال وما يتوهم من انه لو كانت لها نفوس لكانت انسانا
لان حقيقة النفس مع البدن لا غير ليس بشيء لجواز اختلاف النفوس بالحقيقة وجواز التميز
بفصول لا نطلع على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا
بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة تدل على ان لها
ادراكات كلية وتصورات عقلية كالنحل في بناء بيوته المسدسة والانقياد لرئيس
والنمل في اعداده الذخيرة والابل والخيل والبغل والحمار في الاهتداء الى الطرق
في الليالي المظلمة والفيل في غرائب احوال يشاهد منه وكثير من الطيور والحشرات
في علاج امراض تعرض لها الى غير ذلك من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء
واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلوته وتسبيحه وقوله تعالى
واوحى ربك الى النحل الآية وقوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير وقوله تعالى حكاية
عن الهدهد احطت بما لم تحط به الآية وحكاية عن النملة يا ايها النمل ادخلوا
مساكنكم الآية قال الفصل الثاني في العقل احتجت الفلاسفة على ثبوته
بوجوه احدها ان المعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مفارقا في ذاته وفعله
وهو المراد بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول
للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل عن الواحد
الحقيقي واما للعرض فيلزم تقدم الشي على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما
وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة او صورة
وكل منهما لا يوجد بدون الآخر لزم فاعلية احدهما للآخر وهو محال اما المادة
فلان شانها القبول دون الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة
المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كان نفسا او مفارقا في ذاته لا في فعله
فالبدن الذي هو شرط في عليته اما معلول للواجب فيلزمه الكثرة او للنفس
فيلزم تقدم الشي على نفسه فقد اتضح ان لنا امرا صح وجوده عن العلة الاولى

والايجاد للمعلول الثاني وما ذاك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا
للعلة الاولى وغيره لا يصلح علة للمعلول الثاني لان ما يصلح منه للعلية يفتقر عليته
الى امر خارج عن ذاته فان كان معلوله لزم تقدم الشي على نفسه وان كان معلولا
للعلة الاولى لزم صدور الكثرة عنها وثانيها ان علة اول الاجسام يجب ان يكون
عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشي على نفسه
اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظ واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم
والا لكان عقلا لا نفسا هذا خلف اما الجسم الاول فمتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني
والثالث فمتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يوجد
بدون الاخرى ومجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما لكان قبل الجسم
الاول جسم وفيه تقدم الشي على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض على الوجهين بمنع بعض
المقدمات اي لا نم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولو سلم فلم لا يجوز
ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثرة بواسطة الارادة ولو سلم ان اول ما يصدر
عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات
الواجب ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة او عن الذات بواسطتها ولو سلم
ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لما بعده لم لا يجوز ان يكون واسطة ويجوز ان يكون
اول ما يصدر نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الجزء الآخر
ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولو سلم
ان البدن شرط في علية النفس بل لادراكاتها فان قيل فيكون مستغنية عن المادة
في الذات والفعل ولا نعني بالعقل سوى هذا قلنا المدعى انه جوهر مفارق في ذاته
وفعله ايجادا كان او ادراكا ونجوز ان يكون الصادر الاول مستغنيا في فعله الايجادي
دون الادراكي فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان
هذا نفسا او فيهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المط قال الثالث من
وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركة الافلاك ارادية فيكون
لمط محسوس او معقول والاول بط لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع
وجذب الملائم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه
الاحوال لا يتغير من حالة غير ملائمة الى حالة ملائمة فتعين الثاني وهو ان يكون المط
معقولا وذلك المط معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب بعضه محبة
مفرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او صفاته او نيل شبه
احدهما والا لما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات
او الصفة اما ان تنال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال
لانها علة وجود الزمان واما ان لا تنال اصلا فلا بد من اليأس عن حصولها هذا

ويلزم الانقطاع او دوام طلب المحال على ان نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها
بمعنى الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شبهها
مستقرا والا لزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شبهها غير مستقر اي شبها بعد شبه بحيث
يمضي شبه ويحصل آخر ويحسن ان يحفظ ذلك تعاقبا لا افرادا لا الى نهاية والا لزم الانقطاع
فثبت ان المط حصول تشبهات غير متناهية تحصل على التدريج في اوقات غير متناهية
لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية
يتحرك الفلك فيستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه
بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل اخرى فيزول
شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما تعاقبا لا افرادا والفلك يقبل منه الفيض بواسطة
تلك التشبهات ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون
عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه انا لا نم وجوب دوام حركة السماء
وامتناع انقطاعها ولا نم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون
لمعرفته او التشبه به او غير ذلك ولا نم انحصار الشهوة والغضب على الافلاك ولم لا يلزم
من تشبهه او انتهائه العشق به احوالها ولا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق
او حاله حصول اليأس ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون
المعشوق او حاله امرا غير قار يحفظ نوعه تعاقبا لا افرادا كما ذكرتم في التشبه ولا نسلم
ان المعشوق الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل انما يلزم ذلك لو كان الكل
على الاجتماع دون التعاقب وبعض هذه وان امكن دفعه لكن لا يتم المط الا بدفع الكل

قال المبحث الثاني في احوالها يشير الى احكام تتفرع على اثبات العقول المجردة منها انها
عشرة بمعنى انها ليست اقل من ذلك واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله تعالى كيف ولا قطع
بانحصار الافلاك الكلية في التسعة بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل وفلك الثوابت
افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت في فلك ولو سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية
عقل يدبره ويسمونه رب النوع لا يعلم كنهه الا الله تعالى وحده وانما انحصر عشرة مع كون
الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فيكون العقول
الصادرة تسعة ومع الاول المصدر عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر
امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات التي تحصل للمركبات العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية
والمراد بتدبير العقول التأثير وافاضة الكمالات لا التصرف الذي للنفوس مع الابدان
ومنها انها ازلية لما سبق ان كل حادث مسبوق بمادة تحل فيها كالصورة والاعراض
او متعلق بها كالنفوس والعقول مبرات عن ذلك ومنها ان كلا من العقول نوعه
منحصر في شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بحسب المركبات وما يكتنفها
من الهيئات الحاصلة بالفعل لان خروج الشيء من القوة الى الفعل لا يكون الا بمادة

يندرج في الاستعدادات بحسب المعدات من الاوضاع والحركات ومنها انها عاقلة
لذواتها ولجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها المجردة
وهو معنى التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال المطابق واما لغيرها
فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لبرائته عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة
المانعة عن التعقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان الصور
العقلية ليست متنافية بل متعاونة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صح ان يقارنه من غير
ان يتوقف صحة المقارنة على حصولها في جوهر العاقل لان ذلك متأخر عن صحة المقارنة
ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور
فاذن صحة مقارنة المجرد وسائر الكليات ثابتة عند حصول المجرد في الاعيان فثبت
صحة تعقله اياها اذ لا معنى له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكل ما صح للعقول
المجردة فهو حاصل بالفعل لما مر فيكون عاقلة لذواتها ولجميع المعقولات ثم انك خبير
بابتناء هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة الى التنبيه

قال وانها مبادئ يعني من احوال العقول انها مبادئ لكمالات النفوس الفلكية بمعنى
ان الموجب لتلك الحركة السرمدية هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان متعلقا بالجسم
من طريق التصرف فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوته التي لا تتناهى
وتقبلها منه ذلك الفيض وما تؤثرها مأثرا غير متناه على سبيل التوسط دون المبدائية
لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدأ عقلي
غير متناهي القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال يعطي
النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل وتعقلاتها ونسبته الى النفوس
نسبة الشمس الى الابصار بل اتم وهو كالخزانة للمعقولات اذا اقبلنا عليه قبلنا منه واذا اشتغلنا
عنه بجانب الحس انمحت عنا الصور العقلية كالمرآة فانها اذا حوذي بها صورة
تمثلت فيها واذا اعرض بها عنها زال ذلك التمثل وربما تمثل فيها غير تلك الصورة
على حسب ما حاذى بها فكذا النفس اذا اعرض بها عن جانب القدس الى جانب الحس
او الى شيء آخر من امور القدس ومنها ان مبدأ النفوس كلها من حيث هي نفوس
يجب ان يكون من العقول اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون
الا مع الاجسام فلا تصدر عن الواحد الحقيقي ولا ان يكون من الاجسام واعراضها
واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا تؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس
لان الكلام في المبدأ القريب الذي يستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها
من البعض وبهذا يتبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب
ولا الجسم واجزاؤه واحواله ولا النفس لانها من حيث هي نفس انما تفعل بواسطة الجسم
فتعين العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات وابتنائها على كون الصانع موجبا لا مصدرا

عنه الا الواحد قال كما قيل اشارة الى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب الوجود وكيفية
صدور النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب
يجب ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا وامكانا في نفسه ووجوبا بالغير وعلما بذاته
وبمبدئه فقيل صدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار
امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وفلك
الى ان ثبت بالبرهان من وجود الافلاك ثم تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير
بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك
الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه بوجوده بعلته عقل وباعتبار
علمه بعلته نفسه واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي
جعلوا ما ذكر طريقا في صدور الكثرة عن الواحد على انه احتمال راجح في نظرهم من غير
قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات
تختلف بها احوال العلل الموجودة على ما قال في الشفاء يمكن له ان يكون شيء
واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدأ
قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزم حكم وحال او صفة
او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء وبمشاركة ذلك اللازم شيء
فيتبع من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان
وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ثم العقول ليست متفقة الانواع حتى يلزم اتفاق
آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان ينتهي سلسلة العقول الى ما يكون
مبدأ لهيولى العناصر وما يعرض لها من الصور والاعراض بحسب ما لها من الحيثيات وما يحصل
للمواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة حيثيات واعتبارات واما السلوب
والاضافات فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل ثبوت الغير بها كان دورا ولم يقطعوا
بان العقول ليست فوق العشرة وان حيثيات كل عقل منحصرة في الثلث او الاربع
فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا باعتبارات
وحيثيات غير محصورة وبما ذكرنا يندفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب
والامكان ان كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان لم يصلح اجزاء من العلة
الموجدة وان كانت موجودة محققة فسواء صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون
الواحد مصدرا للاكثر من الواحد وكذا لو جعلنا جهات كثرة العقل تعقله للوجوب الثاني
انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهى فلا تنحصر العقول
في عدد فضلا عن العشرة الثالث ان جهة اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يليق
بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل الثاني باعتبار
امكانه قول بصدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور والاعراض العنصرية الى العقل الاخير

الخامس انه لو كانت الحيثيات العدمية والاعتبارية كافية في صدور الكثير عن الواحد
لجاز استناده الى الواجب باعتبار ما له من السلوب والاضافات السادس
انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير منها منقطع عنده سلسلة العقول
والافلاك بان لا يصدر عنه فلك او عقل ونفس جاز في جانب الابتداء ان لا يصدر
عن العقل الاول الا عقل ثان وعن الثاني الا عقل ثالث وهكذا حتى يكون
صدور الفلك الاعظم بعد صدور عقول كثيرة وح لا يصح الجزم بانه صدر عن العقل
الاول فلك وعقل ونفس وبان العقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف
والافلاك الجزئية كثيرة ويستدعي كل منها مبدأ واعترفوا بانه يحتمل ان يكون بين
الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون كل من الثوابت على فلك
هذا ولا يخفى ان كلامهم في هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
يشتمل على مقدمات اوهن ضعيفة وانه احتمال واه ولو سلم لا يجدي كثير نفع في المطالب
العلمية قال المبحث الثالث جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة
عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية ويخص باسم الكروبيين ما لا يجوز
له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين
زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف وتأثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق
بها تعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين هي القوى المتخيلة في افراد
الانسان من حيث استيلاؤها على القوة العاقلة وصرفها عن جانب القدس واكتساب
الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم
ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة معها ان كانت
خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح
معينة على الضلالة والانهماك في الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود
الملائكة والجن والشياطين مما انعقد عليه اجماع الاراء ونطق به كلام الله تعالى
وكلام انبيائه وحكي مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات
من الاولياء فلا وجه لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية قال
وزعموا ان لكل فلك روحا يشير الى ما ذهب اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك
روحا كليا يدبر امره ويتشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش اعني الفلك الاعظم روح
يدبر امره من جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم ويتشعب منه
ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن الانسان
ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم
الروح والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم
وهكذا سائر الافلاك واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة

ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها

وجود الملائكة والجن والشياطين

زعموا ان لكل فلك روحا

يوم يقوم الروح والملائكة صفا

وكذا الكل من الايام والساعات والبحار والجبال والمفاوز والعمرانات وانواع
النبات والحيوانات وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ملك الارزاق وملك
الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الموت ونحو ذلك وبالجملة فكما ثبت
لكل من الابدان البشرية نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع بل لكل صنف
روحا يدبره ويسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات
ويظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح
على كثرتهم جدا كقوله عم اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم وفيه
ملك ساجد او راكع قال وعند ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة
ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل باشكال مختلفة كاملة في العلم
والقدرة على الافعال الشاقة شانها الطاعات ومسكنها السموات هم رسل الله
الى انبيائه وامناؤه على وحيه يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة
ويظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي والشياطين
اجسام نارية شانها القاء الناس في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي
واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال تعالى حكاية عن الشياطين
وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا
انفسكم قيل تركيب الانواع الثلثة من امتزاج العناصر الا ان الغالب
على الشيطان عنصر النار وعلى الاخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر
قد لا يكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها فان كانت الغلبة
للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى الماء او للهوائية
فالى الهواء او للنارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاجبار او بان يكون
حيوانا متحركا بالاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل تختلف الى مراتب
بحسب انواع الممتزجات التي يسكن هذا العنصر ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة
والشفيف كانت الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق
حتى اجواف الانسان ولا يرون بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر
التي تغلب عليها الارضية والمائية جلابيب وغواشي فيرون في ابدان كابدان
الناس او غيره من الحيوانات والملائكة كثيرا ما يعاونون الانسان على اعمال يعجز هو
عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي على الماء ويحفظ
خصوصا المضطر عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين فيخالطون بعض
الاناسي ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيرنجات وما يشاكل ذلك قال
ولا يمتنع ان يكتسوا اشارة الى دفع اشكالات ترد على هذا المذهب وهي ان الملائكة

ويسمى بالطباع التام

والجن والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان يكون مرئية لكل سليم الحس
كسائر المركبات والا جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا نبصرها
ولا نسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو شان العلوم العادية وان كانت
غاية اللطافة بحيث لا يجوز رؤية الممتزج يلزم ان لا يرون اصلا وان يتمزق
ابدانهم ويتحلل تركيبهم بادنى سبب واللازم باطل لما تواتر من مشاهدة بعض
الانبياء والاولياء اياهم ومكالمتهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب الرياح
العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كان لهذه المركبات المزاجية لكانت
لهم صور نوعية وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات
ولا يتصور التشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول
باسناد الممكنات الى القادر المختار فظ لجواز ان يخلق رؤيتهم في بعض الابصار
والاحوال دون البعض وان يحفظ بالقدرة والارادة تراكيبهم ويبدل اشكالهم
واما على القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية
لبعض الابصار وفي بعض الاحوال دون البعض او يظهروا احيانا في اجسام كثيفة
هي بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصروا وان يكون نفوسهم او امزجتهم او صورهم
النوعية بحيث تقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف
الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به جهات هبوب
الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب فيحترزون عنها ويأوون الى اماكن لا يلحقهم
ضرر واما الجواب بانه يجوز ان يكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام
فلا يلائم ما يحكى عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة في صور
مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك قال خاتمة يشير الى ما ذهب اليه بعض المتالهين
من الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم
المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة الماديات وفيه لكل موجود من المجردات
والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم
والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة
والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينتقل من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت
المرآة او الخيال او زالت المقابلة او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه
يحذو حذو العالم الحسي في دوام حركة افلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته
آثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما قال الاقدمون ان في الوجود
عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن
جابلقا وجابرصا وهما مدينتان عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها
من الخلائق ومن هذا العالم يكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها

القول بعالم المثال

جابلقا جابرصا

من قبيل المثل او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة منها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة فيلتذ ويتالم باللذات والالام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام او يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء مع اقامته ببلدته كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البيت او خرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي ثبوته بالمكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحتج بان ما يشاهد من تلك الصور الجزئية ليست عدما صرفا ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار وله مرتسمة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية كما سبق لم يلتفت اليها المحققون من الحكماء والمتكلمين قال المقصد الخامس في الالهيات اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله واسمائه فلهذا جعل المقصد سبعة فصول يشتمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته مثل يخالف سائر الذوات وطرقها اما الوجوب عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد من علة بها يترجح وجوده وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وعند المتكلمين انه قد ثبت حدوث العالم اذ لا شك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب فكلا الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات كان اثبات القدم اثباتا للواجب فلا يرد عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلكلامهم في مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجدة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون من الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل وهو معنى الواجب

سوى هذا ووجه بطلانه ان مجرد الاستغناء عن الغير لا يقتضي الوجود والامتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجيح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغني عن الغير موجودا تارة ومعدوما اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا للغير بل لمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى ابطال الدور والتسلسل وذلك وجوه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا الى ممكن آخر لا الى نهاية وهو معنى التسلسل وان اريد مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها بل خارجا عنها وذلك احد ادلة ابطال التسلسل وبهذا يظهر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعني الماخوذة بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن لافتقاره الى الاجزاء وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اي مستجمع لجميع شرائط التاثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل جزء منه والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله لان المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شيء من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على ما مر واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر منه لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن مستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالعلية واما ثالثا فلان كل جزء يفرض كونه مستقلا بفاعلية ذلك المجموع فعليته اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تاثيرا واقل احتياجا فلا يتعين شيء من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة واتضح بان هذا اول الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق فيه الكلام تقريرا واعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مر والعلة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفتقر هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهو بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضا منه اعني الواجب بحيث يتعين للعلية ويتحقق الوجوب بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لا بد لمجموع الممكنات من فاعل مستقل يمتنع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض لا الى نهاية كذلك اي يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المقارنة له في آن حدوثه

ظلمات
وتقاربهما
الترجيح
الوجوب
اولى
هذا

ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة او تقدمه عليها لو لم تكن واجبا او مشتملا عليه
لزم المحال لانها لو لم تكن ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا تكون
تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضناها تامة هذا خلف
واما ان لا تكون لها علة من خارج وح اما ان تمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم
الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي واما ان تمكن فيكون اختصاصها
بالزمان المعين ترجيحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلان سماحته بالجملة المشتملة على الجواب
والدفع واما ثانيا فلانا نختار ان وجود تلك العلة قبل الحادث ممتنع دائما او ممكن
دائما ولا انقلاب وانما يلزم الانقلاب لو امتنع قبل الحادث وامكن معه على ان الطرف مسلكي
بالامتناع وقد سبق مثل ذلك قال المبحث الثاني قد سبقت الدلالة على وجود
الصانع بالبرهان وههنا نشير الى وجوه اقناعية والى كونه من المشهورات التي
لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بذلا للمجهود في اثبات ما هو معظم المطالب العالية
بيان ذلك انه لا يشك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب
والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفاتها واحوالها
وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها وامكانها وحدوثها على وجود صانع
قديم قادر حكيم فهاهنا اربعة طرق من التنبيه فيما بين الجمهور واشير اليها في اكثر
من ثلاثين موضعا من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها
وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض
لايات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر
والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم وكقوله تعالى
الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف
السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم
الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها
وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وغرائب امتزاجاتها والآثار العلوية
والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع
بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار
الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري تشهد به الفطرة وان فاعل العجائب
والغرائب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك
لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب
وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه علم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا
لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء بل يكون وجوده

لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكثار منها كثيرا ما يقوي الظن بحيث
يفضي الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل يتساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب
تعالى فذاك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكيما ولا يذهب
ذلك الى غير النهاية لظهور بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى
ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هي لقوم يعقلون الثالث
ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات بالنسبة من لم يعترف بوجود صانع
يكون منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهي وكونه ملجأ الكل عند انقطاع
الرجاء عن المخلوقات مذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا
في الفلك دعوا الله وكقوله تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها على انه مع ثبوته
بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور من المعترفين بالنبوة
وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التهدي اليه بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الاعرابي
انه قال البعرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير افسماء ذات بروج وارض
ذات فجاج لا تدل على اللطيف الخبير وخالفت الملاحدة في وجود الصانع
لا بمعنى انه لا صانع للعالم ولا بمعنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل هو واسطة
بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب
والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا واحد
ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذيان بين البطلان قال
المبحث الثالث ان الواجب يخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ لو تماثلا لامتاز
كل عن الآخر بخصوصية لمثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات
فيلزم اشتراك الكل فيه او الوجوب مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي نعم
يشارك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره
صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن
مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي
غير مقوم بالادلة المذكورة في اشتراك الوجود ومن صحة القسمة الى الواجب
والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا تفيد
الا اشتراك مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات
وتشاركها في الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر
الذوات وانما تمتاز عنها باحوال اربعة هي الوجوب والواجبية الذي قد يعبر عنه
بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية
هي الموجبة لهذه الاربعة تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض

بالمفروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن
تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضي للوجود هو الماهية المخالفة
لساير الماهيات والوجود زائد عليها قال المبحث الرابع قد يجعل من مطالب
هذا الباب ان الصانع ازلي ابدي ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب
الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا وبعض
المتكلمين لما اقتصروا في البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه
واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان
حادثا لكان له محدث وتسلسل وبانا سنقيم الدلالة على ان المؤثر في وجود العالم
هو الله تعالى من غير واسطة والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا
اليه بطريق الايجاب لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق
بيان ذلك قال الفصل الثاني في التنزيهات اي سلب ما لا يليق بالواجب تعالى
وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر
وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب
بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته
من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له
خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وسنبطله او لا
فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين
الى الاخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر
الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول
لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز
وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك
وما به الامتياز وهو محال قال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما
وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصية
لا يوجب التركيب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها
لكان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه
لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية
كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل
لم لا يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية
او بما يقوم بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض اذ الواجب ح لا يكون
بدون تلك الخصوصية او بامر منفصل فيلزم الاحتياج المنافي لوجوب الوجود وهذا
يصلح ان يجعل دليلا مستقلا بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز

ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا
بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل
فلهذا جعل في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد وكان
لكل منها تعين وهوية ضرورة فاما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم
او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو ح
لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب
ذاتيا بل يستلزم كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب
والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم
العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال في نفسه وهو كون الوجوب الذاتي
بالغير ان جعل التعين زائدا وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات
لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لان التعين المعلول لازم غير متخلف
فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب
واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل
وهو ظ قال المبحث الرابع شروع في طرق المتكلمين منها انه لو وجد الهان
متصفان لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك
فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه
اما ان يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما
بايجاده وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح
بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة
الممكن الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان لا يقال يجوز ان لا يقع
مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال لانا نقول
الاول بط للزوم عجزهما ولان المانع من وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالاخر
فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان المقدور استقلال كل منهما
بالقدرة والارادة الوجه الخامس انه لو وجد الهان بصفات الالوهية فاذا اراد
احدهما امرا كحركة جسم مثلا فاما ان يتمكن الاخر من ارادة ضده اوله وكلاهما ح
اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو ح
لاستلزامه اجتماع الضدين اوله يقع مراد واحد منهما وهو ح لاستلزامه
عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض ولاستلزامه ارتفاع
الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان معين او يقع
مراد احدهما دون الاخر وهو ح لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض قادرا
حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الاخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن

في نفسه اعني ارادة الضد والمعدوم كلتاهما ممكنة سوى هذه فانها ربما تمتنع ويقال لا نم
ان يخالف احدهما للآخر وارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة
عليها عجزا وذلك لان الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بحسب شرط ككون الجسم في هذا
الحيز حال الكون في حيز آخر والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة
امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن
واحد في حيزين فكذا ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما
فيتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما عالم بوجوه
المصالح والمفاسد فاذا علما المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الآخر قلنا
لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه
المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا
عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة
بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمالا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد
الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع
واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد
عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما
اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان
الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج عما هما عليه
من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع
كل عن صنع الآخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتئام الذي
باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي به بقاء الانواع
وترتب الآثار الوجه السادس لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور
لزم التوارد وان اختلفا لزم مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما او الترجيح
بلا مرجح الوجه السابع لو تعدد الاله فما به التمايز لا يجوز ان يكون من لوازم الالهية
ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة
الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف ولا دليل على الكثير فيجب نفيه
والا لزم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود نبصره اليوم غير الذي كان بالامس
ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولا دليل لنا عليه اجيب بان المراد ان ما لا دليل
لنا عليه يجب علينا نفيه ولنا دليل على وجوده في الازل وقد يجاب بان المراد
ان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله تعالى قد قام عليه الدليل بالآثار
وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازلي وهو باطل لانه
لا يلزم افتقاره الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي مؤثرا

بعثة الانبياء وتصديقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشركة

ثانيا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا المأخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد
لعدد دون عدد فلو تعدد لم ينحصر في عدد واللازم باطل لما سبق من الدلالة
على تناهي كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة
الانبياء وتصديقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك
بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي الشريك وكالنصوص
القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرفت
من ادلة التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات
لم يتأت اثبات البعثة والرسالة ليس بشيء لان غايته استلزام الوجوب
الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم
التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم به قال خاتمة حقيقة التوحيد اعتقاد عدم
الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق
الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ويعنى بالقدم
بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية
ووجوب الوجود ونحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك
لا نجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها
من الاعراض والاجسام نعم تفويض بعضهم تدبير شطر من حوادث العالم وهو الشرور
والقبائح الى الشيطان على خلاف مشيئة الله تعالى وان كان باقدار الله وتمكينه
خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وايجادها للنفوس
وبعض الاجسام وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك لكن مرجع التوحيد
عندهم الى وحدة الواجب لذاته لا غير فالمعتزلة انما يبالغون في نفي تعدد القديم
واهل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة
والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون بان للعالم الهين نورا
هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ
الخيرات هو يزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا
قديم او حادث من يزدان وشبهتهم انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم
كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم ان اريد بالخير
من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير
وخالق الشر غاية الامر انه لا يصح اطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب
شره وعورض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشر او الشرور فعاجز وان قدر
ولم يفعل فشرير وان جعل ابقاءه خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما يزعم
المعتزلة في خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فلعل نفس خلق الشرور

والقبايح ايضا كذلك فلا يكون شرا او سفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب
وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة
في عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعاء للعباد عند الله تعالى مقربة اياهم
اليه واما الاصنام فلا خفاء في ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام
فلهم في ذلك تاويلات باطلة الاول انها صور ارواح يدبر امرهم ويعتني باصلاح
حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم فزينوا
كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية
الاثار لا توجد الا احيانا من ازمنة متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسما
لمطلب خاص يعظمونه ويرجون الخير عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى
جسم على احسن ما يكون من الصور وكذا الملائكة فاتخذوا صورا بالغوا في تحسينها
وتزيينها وعبدوها لذلك الخامس انه لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى
اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا ومنهم اليهود قالوا
بان عزيرا ابن الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التورية عن ظهر قلبه ومنهم النصارى
القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب ووقع في الانجيل ذكر معا للفظ
الاب والابن والجواب انه لو صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية
وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل
او قصد التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في الامة ايضا
حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وبالجملة فنفي الشركة في الالوهية
ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا الها
واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون قال المصنف الثاني الواجب ليس بجسم
لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية من الجنس والفصل ووجودية من الهيولى والصورة
او الجواهر الفردة ومقدارية من الابعاض وكل مركب يحتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج
بواجب وليس بعرض لان كل عرض يحتاج الى محل يتقوم به اذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر
لان معنى الجوهر ممكن مستغن عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون
وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة لان المكان
اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي او للفراغ الذي يشغله
الجسم والجهة اسم لمنتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم والجسماني
والواجب ليس كذلك وللمتكلمين خصوصا القدماء منهم في منع التنزيهات
مسلك اخر مبني على نفي الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء والعرض
لما يستحيل بقاؤه وان كان يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه
جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من جهة

الجملة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهره الشريف اي اصله
وهذا الثوب جوهري اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض اي يزول
وعرض لفلان امر اي معنى لا قرار له ولا دوام ومنه العارض للسحاب ومن ههنا
لا يجعلون الصفات القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل
جسم حادث لما سبق الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما سيأتي
الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم
اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشيء فيلزم انتفاء
بعض لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف
بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك بمخصص
ولزم الترجيح بلا مرجح ان كان بلا مخصص الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا
لما مر في تناهي الابعاد فيكون متشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية
بالجسم وح اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض
بمخصص فيلزم الاحتياج او لا بمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد
في اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها لانا نقول صفاته كمال يتصف
بها لذاته واضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاشكال المتواردة
على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي نفي الحيز والجهة وجوه الاول
انه لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز بدون الحيز واللازم
باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه
ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه لامكان
الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق الاولى فيكون واجبا
والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود
لا موهوم الثالث لو كان الواجب في حيز وجهة فاما ان يكون في جميع الاحياز
والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطته بما لا ينبغي كالقاذورات واما ان يكون
في البعض دون البعض فان كان بمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح
قال والمخالفون اولوا الجسم بمعنى الموجود ويخالف للعرف واللغة وطائفة
من الاصطلاح لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات
والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء ومن ههنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ
الجوهر على الواجب وفي كلام ابن كرام ان الله تعالى احدي الذات احدي الجوهر
ومع هذا فلا ينبغي ان يجترأ على ذلك ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود
اما سمعا فلعدم الاذن الشرعي واما عقلا فللايهام بما عليه المجسمة من كونه جسما
بالمعنى المشهور وبما عليه النصارى من انه جوهر واحد ثلاثة اقانيم على ما يجيء

واما القائلون بصفة الجسمية والجهة والجهة فقد بنوا مذهبهم على قضايا وهمية كاذبة يسلمونها وعلى ظواهر آيات واحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم او حال في جسم والواجب يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع احتياجه فتعين كونه جسما وكقولهم كل موجود فاما متحيز او حال في المتحيز فتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم الواجب اما متصل بالعالم او منفصل عنه واياما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل في العالم فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون في جهة منه ويدعون في صحة منع المنفصلة وتمام انحصار الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيبها عن الشيء ونقيضه او المساوي لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا باقي القسمة المذكورة والجزم بالانحصار في القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او على ان الوهم كثيرا ما يشتبه بالاوليات واما الثاني فكقوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني خلقت بيدي والسموات مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عم للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها وكقوله عم ان الله ينزل الى سماء الدنيا الحديث ان الله خلق آدم على صورته ان الجبار يضع قدمه في النار انه يضحك الى اولياء حتى تبدو نواجذه ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ونفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق للوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله او نأول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الحديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراسخون في العلم فان قيل اذا كان الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقية المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية التأكيد مع ان هذا ايضا حقيق بغاية التاكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والاراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء اجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى اصلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق

اصلاحهم

ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار قال تنبيه لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة او الباطنة مثل الصوت او اللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها يختص بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله تعالى محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان الكمالات امور ملائمة وهو مدرك لها فيبتهج بها واعترض بانه ان اريد ان الكمالات التي تسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم فهو معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما تخص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانهما مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء ولا تساوي بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود عليه واما الامتناع عن اطلاق الماهية فمذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة تعالى عما هو الشيء اي من اي جنس هو قالوا وما روي ان ابا حنيفة ره كان يقول ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل من اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل او خبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فان ما قد يقع سؤالا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور ان سألنا سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن المثال والجنس قال المبحث الثالث الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك في البطلان ضروري واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذاك من خواص الاجسام ومفض الى الانقسام وعائد الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك وح يفتقر الى المحل

ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا
واما مع جوازه وح يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم انقلاب
الغني عن الشيء محتاجا اليه هكذا قرره الامام ثم اعترض بانه على التقدير الاول
لا يلزم الافتقار لجواز ان يوجب ذاته ذلك المحل والحلول او يوجب ذاته
المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها
وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لانا لا نسلم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه
كالجسم المعين الحال في الحيز المعين مع عدم احتياج ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان
مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه ولا شيء من الغني
بالذات كذلك والا اي وان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل ايضا
واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات فيلزم امكانه وقدم
المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد
عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب يستغني بالذات عما عداه ولا يحتاج
الى توسيط الاحتياج بالذات وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا
امتنع حلوله وقد تقرر ان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج ولا ينافي
الحلول الثالث ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب
وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل في شيء
لزم تجزئه لان المعقول من الحلول بما يعارف العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا
لحصول الجوهر والصفات للباري فالعلماء الذين يقولون بها والمتكلمون لا يقولون
بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت
الخامس انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء
منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لو حل
في جسم والاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما هو الحق لجاز حلوله
في اخس الاجسام وارذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بالاتفاق
قال والقول بالحلول يعني كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات
فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحالة التي يذهب
اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول ذات لو اصطلح بدن الانسان وروح
وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى
فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة
المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون ان اقنوما
روحا قدسيا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد
ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحيوة

دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكأنهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة والسمع
والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح
وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكائية وبطريق
الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب
لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت
بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركبا كاللاهوت والناسوت
كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات
وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون
الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحاني
في الجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن والشياطين في صورة الاناسي
فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك علي واولاده
هم المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان
يصدر عنهم من العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة
القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله
تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا فيه كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية
ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وح يرتفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب
والعجائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرأيين غني عن البيان وههنا مذهبان
آخران يوهمان بالحلول او الاتحاد وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى
سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذاته في ذاته
وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله وهذا الذي
يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى
احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع وبصره الذي به يبصر وح ربما
يصدر عنه عبارات تشعر بالحلول او الاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال
وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر
الامكان ونعترف بان طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق
الثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة
في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة
واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول
ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل
والشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له من هاد
قال المبحث الرابع الجمهور ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اي الموجود

بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحاصلة بعد ما لم يكن ككونه
غير رازق لزيد الميت ورازقا لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات
ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالاحوال المتجددة بعد ما لم يكن كالعالمية
المتجددة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما يحكى تحقيق ذلك ومن هنا تتفرع
ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق
وان كانوا يتبرؤن عنه اما الاشاعرة فلان زيدا اذا وجد كان الواجب غير قادر
على خلقه بعد ما كان قادرا عليه وعالما بانه موجود ومبصرا لصورته سامعا لصوته آمرا
له بالصلوة بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية
لما يراد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث من الاصوات والالوان
وكذا بتجدد العالمية بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري واما الفلاسفة فلقولهم
بان الله تعالى اضافة الى ما حدث ثم فني بالقبلية ثم المعية ثم البعدية وهم لا يقولون بوجود
كل اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع ومن الشبه عمدة
في تمسك المجوزين فلا يكون واردة في محل النزاع وقد يتمسك بالمصحح لقيام الصفة بالواجب
اما كونها صفة فمع القدم والحادث واما مع هذا العموم اعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو
عدمي لا يصلح جزءا للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة
المخالفة لماهية الصفة الحادثة على ان يكونا امرين متخالفين مشتركين في مفهوم الوصفية
ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا احتج المانعون بوجوه الاول انه
لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك
الحادث ان كان من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق
وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصافه به لوجوب
الاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو
عن صفة الكمال نقص وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله
شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده من غير بداية
ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات
الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية
فلا يكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه
اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن الفرد
وبان ما ذكرتم لا يصح في الواجب عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل
يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا الثاني وهو
المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد
بالتغير تجدد الاشتغال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجب

او بالتأثر والانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات
بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يكون بعض صفة كالة متلاحقة الافراد مشروطا
ابتداء كل بانقضاء الاخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث
لزم جواز ازلية الحادث لوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول
والازلي ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل
اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي
جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه
ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون قيدا
للجواز وهو لا يستلزم الا ازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون
قيدا للاتصاف ليلزم ازلية الحادث ولا خفاء في ان المحال جواز ازلية الحادث
بمعنى امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى انه يمكن في الازل وجوده
في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الاله لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابليته
لايجاد العالم في الازل اي يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل
ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده
في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون
حادثا لما سبق في حدوث العالم ولمساعدة الخصم على ذلك اما الملازمة فلوجهين
احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه
ينقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم جواز
ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو ممتنع وكلا الوجهين ضعيف اما الاول
فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو
عن الضدين وان اريد به ما ينافيه وجوديا كان او عدميا حتى ان عدم كل شيء
ضده ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فلان القدم والحدوث
انما هما من صفات الموجود فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث
وان اطلق على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به
فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الوجودي لظهور زوال العدم الازلي
لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف ولو سلم
فازليتها انما يقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته ليلزم المحال ومر
الفرق **قال الفصل الثالث** في الصفات الوجودية لا خفاء ولا نزاع
في ان اتصاف الواجب بالسلبيات مثل كونه واحدا مجردا ليس بجسم ولا حيز ولا بعض
ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه العلي والعظيم والاول

والآخر والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات
الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات
فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحي له حيوة وكذا في السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك
مع اختلاف في البعض وفي كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها ليست عين الذات
وكذا في الصفات بعضها مع بعض ومنهم من تحرز عن القول بتعدد القدماء حتى منع
بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته
وآثروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه او معه
او مجاورة له او حالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها لا توصف بكونها
اعراضا وخالف في القول بزيادة الصفات اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري
مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها بالصفاتية ثم اختلف عباراتهم
فقيل هو حي عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هي اخص صفاته وقيل
لا لنفسه ولا لعلل وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل
الى الاعتزال حيث قال في المطالب العالية ان المهمات في هذه المسألة البحث عن محل
الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم
فهناك امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب
العالمية وان هناك تعلقا بالمعلوم من غير ان يتبين ان المتعلق هو العلم او العالمية
فيكون هناك امورا اربعة او كلاهما فيكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت
الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالمية وندعي انها امر زائد على الذات موجود
فيه للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من عرف بكونه عالما
لم يمكنه نفي هذه النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا للقادر
الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل تارة وتركه اخرى فثبت انه لا يجوز ان يكون العلم
نفس الاضافة وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه
عالما قادرا اثباتا امرا اضافيا يتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود
الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون
ممكنا لا يوجد الا بايجاد الله تعالى المتوقف على كونه عالما قادرا قال لنا وجوه الاول
طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتوجيه على ما ذكره امام الحرمين انه
لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسما محدودا بناء
على انا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل
فانه اذا ثبت في الشاهد كون حكم معللا بعلة كالعالمية بالعلم او مشروطا بشرط ككون العالم
بالحيوة او ثبت حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على امر
عقلا ككون الاحداث على المحدث لزم اطراده وذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد

ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فيلزم القضاء
بذلك في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما وهذا احتجاج على المعتزلة
القائلين بنحو قياس الغائب على الشاهد عند شرائط ويكون هذه الاحكام في الشاهد
معللة بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامرين نعم يتوجه ما قيل ان منع
الاحكام انما تعلل في الشاهد طرازها فلا تعلل في الغائب لوجوبها وان من شرط
القياس ان تتماثل امران فيثبت لاحدهما مثل ما ثبت للآخر ومنع الاحكام تختلف
غائبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول وغير ذلك وكذا الصفات
التي اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافي التعليل غايته انه لا يعلل الا بالواجب
والحق تعلل بالجائز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود
فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا او حادثا
او نحو ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم
الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقريره ان الله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم
اذ لا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون
علمه نفسه لا زائدا عليه وكذا سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان يكون
حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم عالم
وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز
اصلا لانها كلها نفس الذات فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان
اذا كان نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب
عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه
ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجبا لذاته فاياما ينفي صانعا للعالم معبودا
للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وفاقا حتى صرح الكعبي
بان من زعم ان علم الله تعالى بعينه فهو كافر فان قيل يكفي في عدم لزوم هذه المحالات
كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم
من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب الا ترى
ان من حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد وربما يحتاج
الى البيان مع اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكاتب هو الضحك او الضاحك قلت
ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم
والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم
المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم تكن الذات مع الصفات وكذا الصفات
بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان يكون الذات
من حيث التعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح

ان يعلم و يقدر حقا بل حقيقة وعلى هذا التقدير يكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات
والمقدورات مثلا ولا خفاء في افادته وافضائه الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات
بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف للاثنين
ثلث للثلاثة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل مفيد والنصفية
متميزة عن الثلثية فلئن قلنا كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري
البطلان لكون الواحد ليس نصفه الثلثية وانما هو عالم وقادر وحينئذ الكلام في ماخذ الاشتقاق
اعني العلم والقدرة وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفي وله نقيد تسميته بالتعلق لان مثل
العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان
بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت
المطلوب وايضا وصف القابلية او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية انما يتحقق بعد تمام
التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات كما فلا بد في التمايز
من خصوصية بها يكون احد التعلقين علما والاخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد
على الذات والحاصل انه لا نزاع في انه تعالى حي قادر ونحو ذلك ومنع الالفاظ ليست اسماء
للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة معناها اثبات ما هو ماخذ الاشتقاق ولا معنى
له سوى ادراك المعاني والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت
معنى المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهب الى انه لا يعلم وله تقدير من المعاني
يمتنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها وما يتحقق من المحالات فتعين كونها معاني
وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون
باسم الاسم بل يتأدبون بنفي الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات الوجه الثالث
النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا تحتمل التاويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله
فاعلموا انما انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه بمعنى انه تعلق به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم لان
كون العلم منزلا فيجب تاويله وكقوله تعالى ان القوة لله جميعا وقوله تعالى ان الله هو
الرزاق ذو القوة المتين قال تمسك المخالف بوجوه للقائلين بنفي الصفات
شبه بعضها على اصول الفلسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة
وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطريقين دفعا لها ولم يصرح في المتن بسبيل
الى من يتمسك بالعلم فانه على الناظر في المقدمات الاول وهو للفلاسفة لو كانت له
صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد تبين
ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله
وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اي مستندة الى الذات بطريق الايجاب
لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة
اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما استناد الصفات

عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث
دون الامكان يعني ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام
العقلية بعيد جدا ثم صفاته على تقدير جعلها ولزوم امكانها يجب ان يكون افتقارها
لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه القابل والفاعل
وهو باطل لما مر واجيب بالمنع كما مر وتقرير لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات
مستندة اليه في كمالاته الذاتي والاكثر المتكلمين عند الفلاسفة اثر للغير وان كانت
بالاخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا لا يوجب كونه الفاعل
الثاني الصفة الزائدة ان لم يكن كمالا وجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت
لزم استكماله بالغير وهو يوجب النقصان بالذات فيكون محالا واجيب بانا لا نسلم
ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون علما لشيء يكون غيره بل صفاته
لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كان صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة
بدوامه بل ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالمية واجبة لاستحالة
الجهل عليه ولاستحالة افتقاره الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقي والواجب لا يعلل
لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز لترجح جانب الوجود وعالمية مثلا لا تعلل
بالعلم بل يكون هو عالما بالذات بخلاف عالميتنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون
العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو رأي مثبتي الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها
واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي
كونها معللة بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسيط الرابع
وهو العمدة الوثقى لنفاة الصفات من المليين انها اما ان تكون حادثة فيلزم
قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات
وصدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرائط حادثة لا بداية لها والكل باطل
بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين
وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بانا لا نم تغاير الذات
مع الصفات ولا الصفات بعضها مع البعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما اللذان
يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم او هما ذاتان
ليست احدهما الاخرى وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد
لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار في مفهوم الشيء بذلك قال صاحب التبصرة
وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس هو الاخر فاسد وعليه الكل مع الجزء
كالعشرة مع الواحد وزيد مع راسه مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حارث
من المعتزلة وعد هذا من جهالاته لان العشرة اسم للمجموع متناول لكل فرد مع اعيانه
فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه

وقال ايضا كل شيء ليس غيره لان الشيء لا يغاير نفسه والعجب من هذا انه قال لو كان الغيران
هما الاثنان لكان الغير اثنا والاثنين ليس بمستعمل والغير مستعمل والقول ما قال الامام الرازي
ان اتضاح معنى الغيرين مما لا يدل عليه قضية عقلية ولا دلالة قاطعة سمعية فلا يقطع
ببطلان قول من قال كل شيئين غيران نعم لا يقطع بالمنع من اطلاق الغيرية في صفات
الباري وذاته لاتفاق الامة على ذلك ثم قال من اطلاق القول بان الصفات
موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف
على القول بالتغاير فقولنا ولو سلم معناه لو سلم التغاير او التعدد بدون التغاير
فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول بتعدد القدماء لكونه اخص فان القديم هو الازلي القائم
بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع
بل في القديم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة
بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نم ذلك في الصفات
بل في الذوات خاصة اعني ما يقوم بانفسها والنصارى وان لم يصرحوا بالذوات القديمة
ذوات لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقد سبق بيان ذلك
وقوله وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث
ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة ثلثة فاين هذا من القول باله
واحد له صفات كمال نطق بها كتابه قال واما التمسك بشبهات الى الشبهة اخرى
ضعيفة جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته لكان حقيقة الالهية
مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه والجواب منع الملازمة بل حقيقة
الاله تلك الذات الموجبة للصفات الثانية ان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف
عن حقيقته اذ به يتوقف تميزه عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية
فلزم من القول بها القول بالالهة كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص
والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثالثة انه لا دليل على ثبوت الصفات
لان الادلة العقلية لا تتم والسمعية لا تدل الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك
والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين
الرابعة انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والتحيز
على الله تعالى محال فكذا قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت
على ما هو رأيكم بالنسبة الى الاحوال والاحكام قال والقوي لنا انه يعني
ان من الشبه القوية في هذا الباب وان كانت مقدماتها الزامية لا تحقيقية انه لو كانت
له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء
الشيء صفة زائدة عليه قائم به وان قيام المعنى بالمعنى باطل ثم ان الاصحاب من لم يجعل البقاء
صفة زائدة بل استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير المتحيز قيام المعنى بالمعنى وانما المنع

قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره
بل كلاهما تبعان للجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل علمه باق
وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود ازلا
وابدا من غير طريان فناء عليه اصلا اتصافه بالبقاء ضروري وله يفيد التحرز
عن التكلم به ومنهم من قال هي باقية ببقاء هو بقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات
والبقاء لانها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء للاعراض لكونها
مغايرة له والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره وهذا اختيار الشيخ الاشعري
واعترض عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل بقاء
القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات
الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض فلا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر ان علة
امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض ليست مغايرتهما بل كون احدهما ليس الاخر
ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما
وبقاء لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقاء الله بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم
يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد
لان احدهما كان قائما بالاخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف جوهرين بحركة
واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشيء انما يكون عالما بما هو علم قادرا بما هو
قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وههنا قد لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو
بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف
الاضافة يدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشيء عالما او قادرا بما هو بقاء له
وباقيا بما هو علم او قدرة له واللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم
او القدرة والعلم او القدرة باق بما هو علم او قدرة للذات وللقائل ان يقول في
لا نسلم قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه قائمة به على اطلاقه وايضا اذا جاز كون
بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات
مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه
الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار قال
ولهم في نفي القدرة تمسكت المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا بالقدرة بانه
لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفاقا بيان الملازمة
من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لخلق الاجسام حكم مشترك لابد له من علة
مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للباري ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما
ان قدرة الباري على تقدير ثبوتها اما ان تكون مماثلة لقدرة العباد فيلزم ان لا يصح
خلق الاجسام لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة

اشد من مخالفة قدر العباد بعضها للبعض ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام
فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة والجواب انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة
مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة اذ لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد
فههنا يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم
فلا نم انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز ان يكون امر اخص من ذلك بحيث
يشمل قدر العباد ولا يشمل قدرة الباري ولو سلم ان مخالفة قدرة الباري لقدر العباد ليست
اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان ينفرد بخصوصية لا يوجد في شيء منها فيصلح هي
لخلق الاجسام دونها قال ومن نفى العلم تمسكوا في امتناع كونه عالما بالعلم
بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان
وجه اللزوم انه اذا تعلق علمنا بشيء مخصوص يتعلق به علمه كان كلاهما على وجه واحد
وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا به بطريق
تعلق العلم كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين
فيلزم استواؤهما في القدم او الحدوث والجواب ان تعلقهما من جهة وجه واحد ممنوع لا يوجب
تماثلهما لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب استواءهما في القدم
والحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالوجود على راي المتكلمين الثاني لو كان
عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم
واحد والا لما صح لنا ان كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر
ولجاز ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد للقطع بان علمنا
بالبياض يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم
مقام الصفات كلها بان يكون علما وقدرة وحيوة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل
ويلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب
معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل وفاقا ولما تقدم لا لما مر
من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان يكون المعلومات
غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج والجواب انه
لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير النهاية وما ذكر في بيان الامتناع
ليس بشيء لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا ايضا بالسواد
والبياض لا يختلفان الا بالاضافة ولو سلم قيام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز
قيام صفة واحدة له مقام صفات مختلفة لظهور الفرق الثالث لو كان الباري ذا علم لكان فوقه
عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على عمومه
والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت العلم كما مر قال المقصد الثالث في انه قادر في
المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن

من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم الفعل له
عند خلوص الدواعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم التوقف عنه وبين الموجب
لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا اذ لا يصدق
انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق وميل الامام الرازي
الى ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل
مصلحة ومنفعة مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل ميل بعد العلم بالمصلحة والمنفعة
ولا خفاء في انها لا يلزم ان يكون كذلك في نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة
فيقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه في اثبات قادرية الباري انه صانع قديم له صنع
حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب
والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل العلة دون المعلول
ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى الباري تع بلا واسطة وذلك
بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره
المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات ويكون في سلسلة معلولاته
قديم مختار يستند اليه الحوادث وهذا مما وافقنا عليه الخصم او يبين انه يكون
فيما بينها الحوادث شروطا ومعدات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة
وقد سبق في بحث المتن بان استحالة وجود ما لا نهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة
وفي بحث حدوث العالم بان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين دخول حوادث
لا نهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وكيف
يتصور ما لو تقدم على اثرا لو احدا ما انتفت عنه النهاية كالدورات التي قبل
هذه الدورة التي نحن فيها على ما يزعم الملاحدة من ان العالم لم يزل على ما هو
عليه ولم يزل دورة قبل دورة الى غير اول وولد قبل ولد وبذر قبل زرع
ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف ابد الحوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فانه ليس
قضاء حكما بوجود ما لا يتناهى وهذا كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله
دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان يعطيه على حكم
شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك بعده دينارا
ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث ينافي نفي الاولية
ولا ينافي نفي الآخرية لا يقال قد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احد
الامرين المذكورين كما ذكر في المواقف من انه لو لم يكن قادرا لزم اما نفي الحادث
او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد
حادث اصلا فهو الامر الاول وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثاني وان استند
فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة

دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا تقرير للاستدلال المشهور بزيادة مقدمات
لا حاجة اليها وهي الشرطيات الثلث الاول لان الكلام في قادرية القديم الذي
اليه ينتهي الكل مع ان التالي في كل من الاولين عين المقدم ولو اعدل عنه وقال
وان شئت قلت اي في تقرير هذا الاستدلال لو كان الباري موجبا بالذات
لزم قدم الحادث اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث ونسلم انه لا يتم الا بما ذكرنا
على ما اعترف به حيث قال واعلم ان هذا الاستدلال يعني على التقرير لا يتم
الا ان يبين حدوث ما سوى الله تعالى وامتناع قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته
او يبين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية مجموعا
كذا دائمة وذلك لانه لو لم يبين ما ذكر لم يصح الشرطية الرابعة من التقرير الاول ولم يلزم
الخلف المذكور في التقرير الثاني لجواز ان ينتهي الحوادث الى قديم يوجب قديما يستند اليه الحوادث
بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم التخلف ولا التسلسل وان لا ينتهي قديم يوجب
حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا بآخر من غير بداية كما هو رأيهم
في الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المسلم استحالته اعني ترتب العلل والمعلولات
لا الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الآخر من التسلسل اعني كون كل حادث
مسبوقا بآخر لا الى نهاية ليتم الاستدلال قال ولنعد من الادلة عدة بعد
التنبيه على اصل الباب عدة بعد تقرير الاصحاب الاول لما ثبت بما سبق
في اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواجب لزم كونه قادرا مختارا والا
فيلزم ان يكون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية وقد بين بطلانه الثاني تأثير
الواجب في وجود العالم يجب ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان
بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا واسطة او بوسط قديم فيلزم قدم العالم وهو ينافي
حدوثه واما بوسط حادث فينتقل الكلام الى كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث
وقد بين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كل بما له
من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص لامتناع
التخصيص بلا مخصص فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها
لكونها مشتركة بين الكل بل امرا آخر فينتقل الكلام الى اختصاصه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل
المخصصات وهو محال او ينتهي الى قادر مختار على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء
وهو المطلوب الرابع لو كان موجد العالم وهو الله موجبا بالذات لزم من ارتفاع
العالم ارتفاعه بمعنى ان يدل ارتفاعه على ارتفاعه لان العالم ح يكون من لوازم
ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع
الواجب محال فتعين ان يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون
اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب في الافلاك بمحالها لو لم يكن لقادر مختار

فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث اولا م

بل موجب لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء السادس
في تخلق الحيوان واعضائها على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان
طبع النطفة او امرا خارجا موجبا ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة
بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية
وعلى هيئة كرات مضموم بعضها الى بعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط بمثل
ما ذكر وقد يتمسك في اثبات كون الباري قادرا عالما بالاجماع والنصوص القطعية
من الكتاب والسنة وبان القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها
من العجز والجهل والممات سمات نقص يجب تنزيه الله تعالى عنها وبان صانع العالم على ما فيه
من لطائف الصنع وكمال الانتظام والاحكام عالم قادر بحكم الضرورة وشهادة الوجدان
لا يحتاج عن مجال مناقشة اما السنة الاول فلما لا يخفى على المتأمل فيها الواقف على قواعد
الفلسفة واما السابع فلان مرجع الاول الى السمع الى الكتاب ولا يرد المعجزات من يتم
الاقرار بها والاذعان لها مثل التصديق بكون الباري قادرا عالما فيه تفطن
وتأمل واما الثامن فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالا في حقه ووجوب
اتصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما نوقش فيها واما التاسع فلان
على ان ما نشاهده من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لا الى العقول
معلولاته على ما يزعم الفلاسفة لكن من كان طالبا للحق غير تام في اودية الضلال
ربما يستفيد من هذه الوجوه القطع واليقين بلا احتمال قال تمسك المخالف
بوجوه الاول لو كان الباري تعالى فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب
فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة دون الاخر
ان افتقر الى مرجح ينقل الكلام الى ما تأثير في ذلك المرجح ولزم التسلسل المحال وان لم يفتقر
لزم انسداد باب اثبات الصانع لان مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح وافتقار وجود
الممكن الى مؤثره والجواب منع الملازمتين اي لا نسلم انه لو افتقر تعلق القدرة الى المرجح
لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين ويبين انها
كما في اختيار الجائع احد الرغيفين والهارب احد الطريقين ولا يخفى ان هذا
اولى مما قال في المواقف اقتداء بالامام ان القدرة تتعلق لذاتها ولا نسلم انه
لو لم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع فان المفضي الى ذلك جواز ترجيح
الممكن بلا مرجح بمعنى كونه بلا مؤثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه بلا مرجح بمعنى مخصص
ما لا يعاير من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك الثاني ان تعلق القدرة
والارادة بايجاد العالم ان كان ازليا لزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف
عن تمام العلة وان كان حادثا ينتقل الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق ويتسلسل التعلقات
الحادثة والجواب منع الملازمتين اما الاولى فلجواز ان تعلق القدرة والارادة

في الازل ايجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة
والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات
عقلية تنقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار الخامس ان الواجب ان استجمع جميع
ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجودا كان او عدما وجب صدور الاثر عنه
بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا
بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر عنه لامتناع وجود
الاثر دون المؤثر التام وحاصل هذا يؤول الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب
انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلا نسلم ان هذا مستلزم كون الفاعل
موجبا لا مختارا فان الوجوب بالاختيار يحقق للاختيار لا ينافيه لانه بحيث لو شاء
الترك لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء
لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم
الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي باثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا
للقدرة والارادة لان معناه التأثير وحيث لا تأثير فلا اثر والجواب ان معنى
كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل اي ان شاء ان لا يوجد الشيء
لم يوجد وان لم يشأ لم يفعل اي ان لم يشأ ان يوجد لم يوجد ولا استحالة في
ذلك وانما المستحيل هو انه ان شاء فعل العدم وهذان الوجهان لنفي كون المؤثر
قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرهما في المواقف بطريق السؤال والجواب
بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولا ولم يذكر غيره الخامس
ان الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من الترك
لزم استكماله بالغير وان لم يكن اولى لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب
والجواب انا لا نم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث
كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون ملكا لاولوية اولى
بالفاعل وان سمي مثله عبثا بناء على خلوه عن نفع للفاعل فلا نم استحالته على الواجب
السادس ان الباري تعالى لو كان قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز كون
الازلي اثرا للقادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان اثره ان كان ممتنعا في الازل
وقد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وهذا اوجب القادر
فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر في قوة امكان استناده الى القادر
مع كونه في الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا
الى ذاته وممتنع الوقوع في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث
ممكن في الازل لذاته وممتنع مع حدوثه فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر بما هو ازلي
بل بما هو ممكن في الازل بالذات ولا تم استحالته السابع ان اثر الباري تعالى اما واجب الوقوع

او ممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه او لا وقوعه فيمتنع والا لزم الجهل ولا شيء
من الواجب والممتنع بمقدور لزوال تمكنه من الترك في الاول والفعل في الثاني بل كلاهما
في كلامهما والجواب انه تعالى يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافي المقدورية بل يحققها
قال خاتمة قدرة الله تعالى غير متناهية اما بمعنى انها ليست لها بحسب امتدادها
تنتهي الى حد ونهاية او بمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فقط لا يحتاج الى التوضيح
واما بمعنى انها لا تنحصر بحيث يمتنع تعلقها بالزائد فلان ذلك عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته
ابدية كنعيم الجنان وذلك بتعاقب وتتال لا نهاية لها بحسب القوة والامكان ولان المقتضي
للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا
استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به ولما توجه عليه
انه لم لا يجوز ان يكون اختصاص بعض الممكنات بشرط تعلق القدرة او مانع عنه
مع وجود المقتضي والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع اجيب بانه
لا تمايز للممكنات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط التعلق وموانعه دون البعض
وهذا ضعيف على ما سبق فالاولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته
مثل والله على كل شيء قدير قال وخالف المجوس المنكرون لشمول قدرة الله تعالى
طوائف منهم المجوس القائلون بانه لا يقدر على الشرور حتى خلق الاجسام المؤذية
وانما القادر على ذلك فاعل آخر يسمى عندهم اهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا
وشريرا وقد عرفت ذلك ومنهم النظام واتباعه القائلون بانه لا يقدر على خلق
الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح اذ لو كان خلقها مقدورا له لجاز صدوره
عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه
والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب انا لا نم قبح شيء بالنسبة اليه كيف وهو تصرف
في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف
وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر
على ما علم انه لا يقع لاستحالة وقوعه فانه المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب
ان مثل هذه الاستحالة والوجوب لا ينافي المقدورية ومنهم ابو القاسم البلخي المعروف
بالكعبي واتباعه القائلون بانه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى لو حرك جوهرا الى حيز
وحركه العبد الى ذلك الحيز لم يتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه
او تواضع بخلاف فعل الرب وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف
اما طاعة او معصية او سفه وليس على ما ينبغي لان السفه وان جاز ان يجعل شاملا
للعبث فلا خفاء في شمول المعصية ايضا والجواب منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية
فان قيل المشتمل على المصلحة المحضة او الراجحة طاعة وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان
فيه امتثال وتعظيم للغير ولهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم

الحصر فالمقدور في نفسه وكذا سكناته وما يلحقه من الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد
ودواعيه وليست من لوازم الماهية فاستنادها لا يمنع التماثل ومنهم الجبائي واتباعه
القائلون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح
مخلوق بين خالقين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب
حصول الفعل عند حصول القدرة والدواعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين
على اثر واحد والجواب عند منع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليست مؤثرة
وبمعنى الايجاد الله تعالى ولو سلم فانما يتم لو حصل الدواعي والقدرة ولم يكن تعلق
القدرة او الارادة بالآخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما
ليلزم المحال وعند ابي الحسين البصري منع بطلان اللازم فانا اذا فرضنا التصاق
جوهر بالكف يكفي ان يكون يجذبه احدهما حال دفع الآخر فان الحركة الحاصلة فيه
مستندة الى كل منهما وفيه نظر قال واما شمول قدرته فامر من له خلاف
كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به الارادة
والقدرة موجدا ام لا فلم يوجد اصلا او وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لا يتاتى
اختلاف الفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن له يقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول
قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع
فيه لاحد من القائلين بوجوب الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسائط
وتفاصيلها وان كل ممكن الى اي ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته
بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وارادته ابتداء بحيث لا مؤثر
سواه وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقليل ما هم وتمسكوا بوجوه الاول
النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على انه خالق
السموات والارض والظلمات والنور والموت والحيوة وغير ذلك من الجواهر والاعراض
الثاني دليل التوارد وهو انه لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله تعالى
ايضا فلو فرضنا تعلق الارادة به معا فوقوعه اما باحدى القدرتين فيلزم
الترجيح بلا مرجح واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير
ان كلا منهما مستقل بالايجاد فلا يجوز ان يكون العلة هو المجموع وهذا بخلاف ما ذكر في الجوهر
الملتصق بكفي جاذب ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما بالايجاد وبالحركة على الوجه
المخصوص ثم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها ويضمحل قدرة العبد الثالث
دليل التمانع وهو انه لو وقع شيء بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته
بضد ذلك الشيء حال ايجاد الغير ذلك الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع
الامران جميعا لزم اجتماع الضدين وان لم يقع شيء منهما لزم عجز الباري وتخلف المعلول
عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لزم الترجيح بلا مرجح

خلوص م

وفيه ما قد عرفت لا يقال معنى كون قدرته اكمل انها اشمل اي اكثر ايجادا ولا اثر لهذا
التفاوت في المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لانا نقول بل معناه
انها اقوى واشد تاثيرا فيترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها قال وخالفت
الفلاسفة القول بانه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من اهل السنة
كالاشاعرة ومن يجري مجراهم وخالفت فيه اكثر الفرق من المسلمين وغيرهم فذهبت
الفلاسفة الى ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل
ونفس وفلك وهكذا تترتب المعلولات مستندا بعضها الى البعض فالفاعل للافلاك
عقول ولحركاتها نفوس وللحوادث بعض من المبادي او الصور او القوى المتوسطة
الحركات ولافعال المعدنيات صورها النوعية ولافعال النبات والحيوان نفوسها
وبالجملة فاكثر الممكنات عندهم مؤثرات وذهبت الصابئون والمنجمون الى ان كل ما يقع
في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستندة الى الافلاك والكواكب
بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال والاتصالات وغاية تمسكهم في ذلك التجربة والدوران
اعني ترتب هذه الحوادث على هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع
بالعلية لجواز ان يكون شروطا او معلولا او مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر
التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب
واستمرار حركاتها على نهج واحد وهو ينافي ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج
والدرجات وانتسابها الى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر
الى الدوران زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر
والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى المنجمين والطبيعيين
هو مذهب الفلاسفة الا انه لما لم يعرف مذهب الفريقين في مبادي الافلاك والعناصر
واثبات العقول والنفوس وكون الباري موجبا او مختارا جعل كل منهما فرقة من المخالفين
واما من المسلمين فالمعتزلة اسندوا الشرور والقبائح الى الشيطان وهو قريب
من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال الاختيارية للانسان وغيره
من الحيوانات اليهم وهو مسئلة خلق الاعمال وستاتي قال فان قيل الفلاسفة والمعتزلة
لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالقدرة ههنا
القادرية اي كونه قادرا ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا للفلاسفة لكن بمعنى الايجاب
الايجاب على ما قيل ان القادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر
ومنع الصحة في القدرة وانما يترجح احد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الارادة
او عدمها الى القدرة وعند اجتماعهما يجب حصول الفعل فارادة الله تعالى علم خاص
وعلمه وقدرته ازلية لا انه غير زائدين على الذات فلهذا كان العالم قديما والصانع موجبا
بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا لا معنى قال المسئلة الثالثة انه عالم

اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل
فعلا محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه
ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض
صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلانه ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر
بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات
على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا تفي
بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم
الآثار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم
الا قليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذا ترقى الى عالم الروحانيات من الارضيات
والسماويات والى ما يعرفه الحكماء من المجردات ان في خلق السموات والارض واختلاف
الليل والنهار وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث
فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم
يعقلون فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان جميع
الآثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملايمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها
بحيث لا يتصور ما هو اوفق منه واصلح فظاهر انها ليست كذلك بل الدنيا طافحة
بالشرور والآفات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فمثل آثار المؤثرات
من غير العقلاء بل كلها كذلك ايضا ولذا استدل جمع من العقلاء والحكماء بعجائب خلقة
الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديمة الشعور سموها المصورة
فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف
الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملايمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل
بالعرض على نوع من الخلل وجاز ان يكون فوق ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك
لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء
جائز وما قال لم لا يكفي الظن مدفوع بالتكرر والتكثر وبانه يكفي في ابطال غرضنا التصريح
الى انه قادر اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم
بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة
محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كالنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور
على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا
لو سلم ان موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم
قدر ما يهتدي الى ذلك بان يخلقها الله عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل
ثم المحققون من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة
الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو انه لم لا يجوز ان يوجد الباري

موجدا

موجودا استند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ويدفعه بان الايجاد
مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون
فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذ الايجاب بالذات من غير قصد له يدل
على العلم فيرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتمسك
في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ورد عليه ان التصديق
بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور ورد بانا
نمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر
بالبال كون المرسل عالما والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على الاصح
الامام قال وعند الفلاسفة اورد من استدلالهم على علم الباري وجهان الاول
انه مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لما مر وكل مجرد عاقل اي عالم بالكليات لما وعد الاشارة
اليه في مباحث المجردات من ان التجرد يستلزم التعقل وبيانه ان التجرد يستلزم امكان
المعقولية لان المجرد برئ عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك
لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة
لا من جهته وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل اياه وهذا
الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فيتوقف
امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشيء على وجوده المنافي عنه وهو محال
فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان مصاحبة المعقول له بمعنى
للتعقل الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد يجب ان يكون بالفعل
لبرائته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة لان ذلك من شان الماديات ولا خفاء في ضعف
بعض المقدمات وفي انه لو صح ان مصاحبة المجرد للمعقول في الوجود تعقل لها
لكفى ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثاني انه عالم بذاته لانه لا معنى
لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لا انتزاع حصول
المثال لكونه اجتماعا للمثلين وهذا القدر وان كان مبنيا على اصولهم كاف في اثبات
عالما في الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذي هو
مبدأ الممكنات لما ذكرنا والعالم بالمبدأ اعني العلة عالم بذي المبدأ اعني المعلول
لان العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه والعلية وهي لا تعقل بدون المعلول بل المعلول
نفسه وما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان
بلا وسط في الثبوت لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله كتساوي
الزوايا الثلث للقائمتين للمثلث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه
القريبة والبعيدة لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام في العلم
التام اعني العلم بالشيء بما له في نفسه ولا شك ان علم الباري بذاته كذلك

قال قيل لا يعلم ذاته القائلون بانه ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين احدهما انه لا يصح
علمه بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة ولا بد ما كان
يقتضي اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني
فلانه يوجب كثرة في الذات الاحدي من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير العلم
بالآخر للقطع بجواز العلم بهذا مع الذهول عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم
مرتسمة في العالم او بعض الارتسام ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب
كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات وثانيهما ان العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة
فيكون ممكنا معلولا له ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير
فيلزم كون الشيء قابلا وفاعلا وهو باطل واجيب عن الوجه الاول اولا بعد تسليم
لزوم التغاير على تقدير كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف كما في علمنا
بانفسنا على ما سبق في بحث العلم لا يقال التغاير الاعتباري انما هو بالعالمية والمعلومية
وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور وايضا فلا ينتقض
بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس احدية من كل وجه كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها
عالمة من وجه معلومة من وجه لانا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم على التغاير
توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك المعلول
عن علته والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاتها التي هي عالمة لا ان يكون العالم
شيئا والمعلوم شيئا آخر وثانيا بان علمه ليس الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام
صورة في الذات فلا كثرة الا في التعلقات والاضافات وتحقيقه على ما ذكره بعض
المتاخرين ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة
لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا تستدعي صورا مغايرة لها
فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو
الشيء الخارجي ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك
تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذه الحالة فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير
فيه ثم ليس كونك محلا لتلك الصور شرطا في التعقل بدليل انك تعقل ذاتك بدون
ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة والمعلولات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون
حالة فيه على ان كثرة الصفات في الذات لا تمتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم
وعن الثاني بمنع استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا قال خاتمة علم الله تعالى
غير متناه بمعنى انه لا ينقطع ولا ينحصر بحيث لا يتعلق بالمعلوم ويحيط بما هو غير متناه
كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة

والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما سمعا فلمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب
والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور
يعلم ما يسرون وما يعلنون الى غير ذلك واما عقلا فلان المقتضي للعالمية هو الذات
اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو راي الصفاتية او بدونها على ما هو راي
النفاة وللمعلومية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت عالميته
بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته
وكمالاته لما فيه من الوجوب والغنى المطلق والمخالفون في شمول علمه منهم من قال
يمتنع علمه بعلمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو
موجود بالفعل فهو متناه على ما مر مرارا ووجه اللزوم انه لو كان جائزا لكان حاصلا
بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الجائز عليه جهل ونقص ولانه
لا يتصف بالحوادث وينتقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهى
لا يقال علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لانا نقول اما امتناع كون العلم
نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية
لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمتغاير الآخر ولان التعلق بهذا
يغاير التعلق بذاك والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية
لا موجودات عينية ليلزم المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا يكون الذات عالما
بالشيء معلوما في الواقع لما عرفت من ان انتفاء هذا المحمول لا يوجب انتفاء الحمل
على مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم انما هو بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان
الخارجة فضلا عن لا تناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا الاشكال على نفي
علمه بذاته بل بشيء من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية لا آخر
لها والبرهان انما قام على ما لا اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اما اولا
فلان كل معلوم يجب كونه متميزا او مضبوطا ولا شيء من غير المتناهي بمتميز لان المتميز عن الشيء
منفصل عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صحة غير متناه بل العلوم لما وقعت
من ان بعدد العلوم بعدد المعلومات متناهية والجواب عن الاول بانا لا نسلم ان كل متميز عن غيره
يجب ان يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال
عن الغير الا مغايرته له وعن الثاني بما سبق واجاب الامام عن الاول بان المتميز
كل واحد منها وهو متناه واعترض بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متميزا
ولا يفيده تميز كل فرد والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم باحاده وبهذا
يندفع الاشكال على معلومية الكل اي جميع الموجودات والمعدومات بانه لا شيء بعد الجميع
يعقل تميزه عنه وتحديده بان تميز المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والشعور به بحيث لا غير
لا يلزم التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير الذي هو كل واحد من الاحاد ومنهم من قال

يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى ان اريد
بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب الذهن ومن الملاحدة من لم يجوز علمه بذاته
ومنهم من لم يجوز علمه بغيره متمسكا بالشبهة المذكورة لنفي العلم مطلقا وللفلاسفة
في العلم بالجزئيات المشهور من مذهبهم انه يمتنع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات
اي من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله تعالى
محال في صفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فيعلمها بتعقل بوجه كلي لا يلحقه التغير
فانه تعالى يعلم جميع الحوادث الجزئية او يتصل بوقوعها فيها لا من حيث ان بعضها واقع
الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل ليلزم تغيره بحسب تغير
الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا ابد الآبدين غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم
ان القمر يتحرك كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا
وينخسف القمر في اول الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس علما
كائنا وكان ويكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها ازلا وابدا وانما التعلق بالازمنة
في علومنا واي حاصل في تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم
تغيره وقال الامام ان الذي يناسب اصولهم ان الجزئي ان كان متغيرا او متشكلا امتنع ان يتعلق
به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الآلة الجسمانية
وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة وان لم تكن متغيرة في ذواتها وكالصور والاعراض
فانها متغيرة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل
كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستحيل ان يعلم به على ما قرره الحكماء من انه عالم
بذاته الذي هو مبدأ للعقل الاول بالذات والاشكال كلا منهما جزئي والعمدة في احتجاج
الفلاسفة انه لو علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان بقي
العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا يدخل غدا فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال
وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود
وهذا على القديم محال لا يحال كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل فكذا الخلو عن الاعتقاد
المطابق بما هو واقع لانا نقول لو سلم فاذا لم يعلمه على وجه كلي والجواب ان من الجزئيات
ما لا يتغير كذات الباري تعالى وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكذوات العقول فلا يتناولها
الدليل ويخصص الحكم ببعض علماء نشر الكلام الامام انما يصح على القواعد الشرعية
دون العقلية ولما امكن النقض من هذا بانه يجوز ان يكون المدعى هو انه لا يعلم شيئا
من المتغيرات او انه يثبت الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة
بدليل آخر او انه يقصد ابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على وجه جزئيته
اعرض الجمهور الى الجواب على منع الملازمة مستندا بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة
وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث

وهو اذا وجد وبعده اذا فني من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم
اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة
ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة
واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشيء سيحدث هو نفس علمه بانه حدث للقطع
بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر على هذا العلم الى مضي الغد علم بهذا
العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستانف فعلى هذا لا تغير في العالمية
التي يثبتها المعتزلة والعلم الذي يثبته الصفاتية وهذا خلاف علم المخلوق
فانه لا يستمر ويرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم او العالمية غير الاضافة
اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا المدعى بان العلم
لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة فيلزم كثرة الصفات بل لا تناهيها بحسب
لا تناهي المعلومات وبان العلم صفة يتجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة ينكشف بها
الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصور وبانه صفة يوجب لها
اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه
فانه يصير متيامنا لزيد بعدما كان متياسرا له من غير تغير فيه اصلا ولا يخفى ان هذا
لا يتم على القول بكون العلم تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا
رده ابو الحسين البصري بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد
غدا وجلس مستمرا على هذا الاعتقاد الى الغد في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد
فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب
ان يحصل هذا العلم في هذه الصورة فاذا لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل
علم ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق
العلم الاول هو انه سيدخل وشرط عدم الدخول ومتعلق العلم الثاني انه دخل
وشرط تحقق الدخول ولا خفاء في ان الاضافة الى احد المختلفين او الصورة المطابقة
له تغاير الاضافة الى الآخر او الصورة المطابقة له وكذا المشروط باحد المتنافيين
يغاير المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الآخر كما اذا علم
ان زيدا سيقدم البتة لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم من غير سابقة
علم له بانه سيقدم فالحق ان العلمين متغايران وان التغير في الاضافة او العالمية لا يقدح
في قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال يعلم عالمية الباري
بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت يتعلقان يحصلان ازلا لا انهما لا يتغيران
اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في الجمعة
غاية الامر انه يمكن التعبير عن العدم في الحال والوجود في الاستقبال بسيوجد وبعد
الوجود لا يمكن وهذا تفاوت وضعي لا يقدح في الحقائق وكذا عالمية بعدم العالم

في الأزل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال فإن حاصل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء
في أن تعلق عالميته بهذه النسبة وهو أنه يحصل له الدخول يوم السبت وللعالم الوجود
فيما لا يزال لو بقي توهم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لا تغيرا متعلقه الذي هو النسبة
الاستقبالية أحسن بالمنع فإنه ذلك التعلق حال عدمه بأنه سيوجد وهذه النسبة
وإنما الجهل هو أن يحصل التعلق حال وجوده بأنه سيوجد وهو غير التعلق السابق وأي حاصل
أن التعلق بالعدم في حاله معينة والوجود في حاله الأخرى باق أزلا وأبدا لا ينقلب
جهلا أصلا فقد علم الباري في الأزل عدم العالم في الأزل ووجوده فيما لا يزال
وفناءه بعد ذلك ويوم القيمة أيضا وعلمه كذلك من غير تغير أصلا وبهذا الكلام يندفع
اعتراض الإمام بأن الباري إذا أوجد العالم وعلم أنه موجود في الحال فإما أن يبقى
علمه في الأزل بأنه معدوم في الحال فيلزم الجهل والجمع بين اعتقادين متنافيين وإما أن يزول
فيلزم زوال القديم وقد تقرر أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه والتزم يعني ذهب
أبو الحسين إلى أن علم الباري بالحادثات متغير وحادث بعد وجودها ولا يقدح
ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو
في الأزل إنما يعلم الماهيات والحقائق وأما التصديقات أعني الأحكام بأن هذا قد وجد
وذاك قد عدم فإنما تحدث فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته
توجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع
في اتصاف الذات بعلوم حادثة هي تعلقات وإضافات ولا في حدوثها مع كونها مستندة
إلى القديم بطريق الإيجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثة وأما اعتراض
الإمام بأن كل صفة توصف للواجب فذات الواجب إما أن تكفي في ثبوتها أو انتفائها
فيلزم دوام ثبوتها أو انتفائها بدوام الذات من غير تغير وإما أن لا تكفي فيتوقف ثبوتها
أو انتفاؤها على أمر منفصل والذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة أو انتفائها
الموقوف على ذلك الأمر فيلزم توقف الذات عليه لأن الموقوف على الموقوف على الشيء
موقوف على ذلك الشيء فيلزم إمكان الواجب لأن الموقوف على الممكن أولى بأن يكون
ممكنا فبيّن غاية الضعف لأن ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم أن يكون موقوفا عليه كما في وجود
زيد مع وجود عمرو أو عدمه إلى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بأن الخلو عنه
جهل ونقص وبأن كل أحد من المطيع والعاصي يلجأ إليه في كشف الملمات ودفع
البليات ولولا أنه مما يشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبأن الجزئيات
مستندة إلى الله تعالى ابتداء أو بوسط وقد اتفق الحكماء على أنه عالم بذاته وأن العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول   المبحث الرابع اتفق الحكماء والمتكلمون وجميع الفرق
على إطلاق القول بأنه مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الأنبياء ودل عليه
ما ثبت من كونه فاعلا بالاختيار لأن معناه القصد والإرادة مع ملاحظة ما

للطرف الآخر فكان المختار ينظر إلى الطرفين ويميل إلى أحدهما والمريد ينظر إلى الطرف
الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى إرادته فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات
قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا في محل
وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة
سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة العلم بالنظام الأكمل
وعند الكعبي إرادته لفعله هو العلم به ولفعل غيره الأمر به وعند المحققين من المعتزلة
هي العلم بما في الفعل من المصلحة تمسك أصحابنا بأن تخصيص بعض الأضداد بالوقوع
دون البعض وفي بعض الأوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات إلى الكل
لا بد أن يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصص بلا مخصص وامتناع احتياج
الواجب في فاعليته إلى أمر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالإرادة وهو معنى
واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص والترجيح
لأحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر وتنبيه على مغايرتها للقدرة أن
القدرة إلى الطرفين على السواء بخلافها وللعلم أن مطلق العلم نسبته إلى الكل على السواء
والعلم بما فيه من المصلحة أو بأنه سيوجد في وقت كذا سابق على الإرادة والعلم
بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر إذ لا يسلم الخصم سبق العلم بأنه يوجد
في وقت كذا على إرادته ذلك ولا بأن علمه بوقوعه حالا عين إرادة الوقوع حالا
وما يقال إن العلم تابع للوقوع فمعناه أنه يعلم الشيء كما يقع وإن المعلوم هو الأصل
في التطابق لأنه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة والحق
أن مغايرة الحالة التي نسميها بالإرادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية
ثم قد يبين قدمها وزيادتها على الذات بمثل ما مر في العلم والقدرة وقد يورد ههنا
إشكالات الأول أن نسبة الإرادة أيضا إلى الفعل والترك وإلى جميع الأوقات
على السواء إذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر لزم نفي القدرة والاختيار
وإذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره يفتقر
إلى مرجح ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الإرادات والجواب
أنها تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار إلى مرجح آخر لأنها صفة شأنها التخصيص والترجيح
ولو للمساوي بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا موجد وترجح بلا مرجح في شيء فإن قيل
في تعلق الإرادة لا معنى للتمكن من الترك ويبقى الاختيار قلنا قد مر غير مرة أن الوجوب
بالاختيار محقق الاختيار الثاني أن الإرادة لا تبقى بعد الإيجاد ضرورة فيلزم زوال القديم
وهو ممتنع والجواب أنها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق بالترك فتخصص أحد تعلقيه
وترجح وعند وقوع المراد يزول تعلقها الحادث وبهذا يندفع ما يقال إنها لا تكون
بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على أن قدم المراد لا يوجب

قدم العالم لأن معناه أن يريد الله تعالى في الأزل إيجاد العالم وإحداثه في وقت ما
الزمان إلا أن يجعل أمرا مقدرا لا تحقق له في الأعيان فإن قيل يجب تعدد في الأثر
الذي هو المراد كالعالم مثلا فإنه إما لازم للإرادة فيلزم قدمه أو لا فيكون مع الإرادة
جائز الوجود والعدم فلا تكون الإرادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم
بالنظر إلى نفس الإرادة وأما مع تعلقها بالوجود فالوجود مترجح بل لازم وقد يمنع
أي لزوم زوال العدم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاستثناء بأنه تعلق في الأزل
أن العالم معدوم سيوجد وبعد الإيجاد لم يبق ذلك التعلق الأزلي مدفوع بما عرفت
في المبحث السابق الثالث أن تعلق الإرادة إما أن يكون أولى فيلزم الاستكمال
بالغير أو لا فيلزم العبث والجواب يأتي في بحث قدرته وحدوثها يشير
إلى نفي مذاهب المبطلين فمنها قول الكرامية إن إرادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته
تعالى وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ولأن صدور الحادث
عن الواجب لا يكون إلا بالاختيار فيتوقف على الإرادة ويلزم الدور أو التسلسل
فإن قيل استناد الصفات إلى الذات إنما هو بطريق الإيجاب دون الاختيار فلم لا يجوز
أن يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم من قيام
حادث لا بداية لها وقد بينا استحالته ولأن الشروط إما صفات للباري تعالى فيلزم حدوثه
لأن ما لا يخلو عن الحادث حادث أو لا فيلزم افتقاره في صفاته وكمالاته إلى الغير ومنها
قول أكثر المعتزلة البصرية إن إرادته حادثة قائمة بنفسها لا في محل وبطلانه ضروري
فإن ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وهذا أولى من أن يقال إن العرض لا يقوم إلا بمحل
للاتفاق على أن صفات الباري تعالى ليست من قبيل الأعراض وفي كلام بعض المعتزلة
أن العرض يقوم بنفسه ليس بضروري بل يستند إلى تكييف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده
بين ومنها قول الحكماء إن إرادة الله تعالى ويسمونها العناية بالمخلوقات هو علمه بنظام جميع
الموجودات من الأزل إلى الأبد في علمه السابق على ما في الموجودات مع الأوقات المرتبة
غير المتناهية التي يجب ويليق أن يكون كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات
قالوا وهذا هو المقتضي لإفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب المفصل ولا يكون إلا بعد
صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وإرادة ولا بحسب طبع ولا على سبيل
الاتفاق والجزاف لأن العلل العالية لا تفعل لغرض في الأمور السافلة فعدم
في الأنسب هذه العناية هي ما نسميه الإرادة وقد عرفت أن ذلك يرجع إلى إحاطة علم الله تعالى بالكل
وأنها ليست إلا وجود الكل ومنها قول النجار من المعتزلة إن إرادة الله تعالى كونه غير مكره
ولا ساه ومنها قول الكعبي وكثير من المعتزلة البغدادية إن إرادته لفعله هو علمه به أو كونه غير مكره
ولا ساه ولفعل غيره هو الأمر به حتى إن ما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا ولا أخفى
في أن هذا موافقة للفلاسفة في نفي كون الواجب تعالى مريدا أي فاعلا بالقصد والاختيار

وفق

ومما يؤكد النصوص الدالة على أن إرادته تتعلق بشيء دون شيء وفي وقت دون
وقت وأنه قد أراد البعض ولم يشأ منهم قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ولو شاء ربك لآمن من
في الأرض كلهم جميعا إلى غير ذلك مما لا يحصى ولا فرق بين المشيئة والإرادة
إلا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة أزلية تتناول ما شاء الله تعالى بها من حيث
يحدث والإرادة حادثة متعددة بعدد المرادات وأما الاعتراض على قول النجار
بأنه يوجب كون الجماد مريدا فليس بشيء لأنه إنما يفسر بذلك إرادة الله تعالى وذهب
كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة ليست سوى الداعي إلى الفعل وهو اختيار
ركن الدين الخوارزمي في الشاهد والغائب جميعا وأبي الحسين البصري في الغائب
خاصة قالوا وهو العلم أو الاعتقاد أو الظن باشتمال الفعل أو الترك على المصلحة
ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة
واحتجوا بأن الإرادة تفعل المريد قطعا واتفاقا يقال فلان يريد هذا ويكره ذاك
ولهذا يمدح بها ويذم ويثاب عليها ويعاقب قال الله تعالى تريدون عرض الدنيا
والله يريد الآخرة وقال منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة فهذا الفعل
لو كان غير الداعي لكان للفاعل شعور به ضرورة أن الفاعل هو المؤثر في الشيء
بالقصد والاختيار وذلك لا يكون إلا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لأنا لا نجد
عند الفعل أو الترك مرجحا سوى الداعي الخالص أو الراجح على الصارف والجواب
أنه إن أريد بكونها فعلا للمريد وجودها واستنادها إليه كما في قولنا فلان يعتقد كذا أو يحب
عن كذا فهذا لا يقتضي كونه أثرا صادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به
وإن أريد أنه أثر له بطريق القصد والاختيار فمم ولا يصح دعوى الاتفاق على هذا
ذلك كيف ولو كان كذلك لاحتاج إلى إرادة أخرى وتسلسلت ثم ترتب المدح
والعقاب على الإرادة إنما هو باعتبار ما يلزمها من الأفعال أو تخصيص الدواعي
أو نفي الصوارف أو نحو ذلك مما للقصد فيه مدخل وأما المدح والذم على الشيء
فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا وسقوطه ثم لا نسلم أنه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي
بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من أنفسنا حالة ميلانية منبعثة عن الدواعي
أو غير منبعثة من الأسباب القريبة في الترجيح والتخصيص فدعوى كون الإرادة مغايرة
للداعي أجدر بأن تكون ضرورية أو نقول بطريق المعارضة إن الإرادة لو كانت
هي الشعور بما في الفعل أو الترك من المصلحة لما وقع الفعل الاختياري بدونه ضرورة
واللازم باطل لأن العطشان يشرب أحد القدحين والهارب يسلك أحد الطريقين
من غير شعور بمصلحة راجحة في فعل هذا أو ترك ذاك عند فرض التساوي في نظر العقل
وبالجملة فكون معنى لفظ الإرادة مغايرا للشعور بالمصلحة في الفعل والترك مما لا يخفى

ان يحكي عن العاقل العارف بالمصالح والاوضاع نعم لو ادعي في حق الباري تعالى استغناء مثل
هذه الافعال المبالغة والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر
الاصل الثاني ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن وان كل كائن فهو مراد له وان لم يكن
مرضيا ولا مأمورا به بل منهيا وهذا ما اشتهر من السلف ان ما شاء الله تعالى كان
وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين ذهابا الى انه تعالى يريد من الكفار والعصاة
الايمان والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم الكفر والمعاصي ولا يريدها وكذا جميع
ما يقع في العالم من الشرور والقبائح واخرنا الكلام في ذلك الى مبحث الافعال لما له
من زيادة التعلق بمسئلة خلق الاعمال المبحث الخامس قد علم بالضرورة
من الدين وثبت بالكتاب والسنة بحيث لا يمكن انكاره ولا تأويله ان الباري تعالى حي
سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحياة
بانه عالم قادر لما مر وكل عالم قادر حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه
سميعا بصيرا وكل ما يصح للواجب من الكمال ثبت بالفعل لبراءته عن ان يكون له ذلك
بالقوة والامكان وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق
من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال وهذا التقرير لا يحتاج الى بيان ان الموت
والصمم والعمى اضداد للحياة والسمع والبصر لا اعدام ملكات وان من يصح اتصافه
بصفة لا يخلو عنها وعن ضدها لكن لا بد من بيان ان الحياة في الغائب تقتضي صحة السمع
والبصر وغاية متشبثهم في ذلك على ما ذكره الامام الرازي طريق السبر والتقسيم فان الجماد
لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا يتصف به ان لم تقم به آفة ثم
اذا سبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبوله للسمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء
بمثل ذلك في حق الباري تعالى واوضح من هذا ما اشار اليه الامام حجة الاسلام انه لا خفاء
في ان المتصف بهذه الصفات اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف الباري بها لزم ان يكون
الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل قطعا ولا يرد عليه النقض بمثل المشي
والحسن الوجه لان استحالته في حق الباري تعالى مما علم قطعا بخلاف السمع والبصر والوجه
من تكثير وجوه الاستدلال في امثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق فان الاذهان
متفاوتة في القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه
دون البعض او باجتماع الكل او عدة منها مع ما في كل واحد من مجال المناقشة
واما الاعتراض بانه لا سبيل الى احالة النقص والآفة على الباري تعالى سوى الاجماع
المستند بحجيته الى الادلة السمعية ولا خفاء في ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية
على كونه حيا سميعا بصيرا فاي حاجة الى سائر المقدمات التي ربما نوقش فيها فجوابه
المنع اذ ربما يجزم بذلك من لا يلاحظ الاجماع عليه او لم يعرف حجيته اصلا او يعتقد انه
لا يصح في مثل هذا المطلب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل

فرع كون الباري تعالى حيا سميعا بصيرا وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت
على قاعدة اصحابنا له صفات قديمة هي الحياة والسمع والبصر على ما بيّنا في العلم
والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر
كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا ممنوع لجواز
ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ويمكن ان يجعل
هذه الشبهة من قبل المخالف بانه لو كان سميعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر
قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى
وهي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه اللزوم ان الحياة
اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق او صفة تتبعه مقتضية للحس والحركة الارادية
ان المزاج من الكيفيات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس
عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه ولا يتصور الحس الا لما يكون جسما والجواب انا لا نسلم كون
الحياة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغائب
غاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حجة على الاشتراط وقد تكلمنا على ذلك
فيما سبق وعلى ما نقل المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر
صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس
من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره فجاز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع
علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا
من العلم لا انواعا مختلفة على ما مر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها
تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة فان تعلقه بالمبصر مثلا تارة بحيث يحصل حالة ادراكية
تناسب تعقلنا اياه وتارة بحيث يحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه
وعند الفلاسفة على هذا الامر ثبوت الصفة الزائدة فضلا عن تعددها
والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا
غير كونه عالما واتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على العلم قال الامام الرازي
الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخر
اعني الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة
واللين والخشونة اذ كل ادراك ينتفي يخلفه ضده وهو آفة فاذا دل على وجوب وصفه بحكم السمع
والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات مع تقدس الباري تعالى عن كونه شاما
ذائقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ عن اتصالات يتعالى الرب عنها مع انها لا تنبئ عن
الادراكات فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذلك الذوق واللمس
المبحث السادس في انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم
بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور

وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم الكلام
ممن يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص واتصاف باضداده
الكلام وهو على الله تعالى محال وان لو قدح في كونه سميعا بصيرا اذا كان مع قدرته
على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون
المخلوق اكمل من الخالق والاعتراض والجواب ههنا ما مر في السمع والبصر وما حاصله
لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى
كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف
بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية
هو بها آمر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة
فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتوراة والاختلاف
على العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا
جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني
المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات
والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا
بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع
من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم
ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به
القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان
حادثا ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع
من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله
وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث
وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث
وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بان المنتظم
من الحروف حادث وان الحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما
انه خالق للكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام
الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتأخرين
انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق رقوما في اللوح المحفوظ
او كتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القاري وخلقه الباري من الاصوات
المتقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات
ويوجد بنظم الحروف وكتابتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ
وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص

بنقصانها ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه اشتهر من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان
ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله تعالى وهي قديمة والآخر حدوثه
وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع
بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله تعالى
والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية
كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقي النزاع بيننا
وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه وان القرآن هو
هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام
الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه
هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل عن مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف ستة اشهر
ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر لنا استدل على قدم كلام الله
تعالى وكونه نفسيا لا حسيا بوجهين احدهما ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام
ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق
الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد
لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي اهل الحق وح فالكلام
القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث
ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط
بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شيء منها بعد الحصول على ما تبين
نبذ من ذلك في بحث الكم والحوادث يمتنع قيامها بذات الباري تعالى لما سبق فتعين ان يكون
هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما مر فان اعترض
من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام
الحسي لانه لا يقوم به ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشيء ولو سلم فانما يقوم بلسانه
لا بذاته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان ترجمانه والجني يتكلم بلسان المصروع
ومن قبل الحنابلة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعة كما يقوم
بنفس الحافظ وكما يحصل على الورقة من طابع فيه نقش الكلام وانما لزوم الترتب في التلفظ
والقراءة لعدم مساعدة الآلة فالقرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعا لا يمتنع
ان يكون قديما قائما بذات الباري تعالى اجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت
وفاقا لغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء يمتنع البقاء ثابت ضرورة
وما ذكرتم سندا للمنعين تمويه اما الاول فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى
لا بقاؤه سيما في الاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو لم يكف التلبس ببعض الاجزاء
ولا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك

ومعنى المتكلم بلسان الشرع الكلام المنزل الذي هو القرآن واما ثانيا فلان الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة لا من الصور المرسومة في الخيال او المخزونة في الحافظ او المكتوبة باشكال الكتابة على ان قيام الحرف والصوت بذاته تعالى ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا وان الوجدان قاض بان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها وربما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة سيما في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور ثم قد يتوهم ان الطلب النفسي هو الارادة وان قولنا اريد منك هذا الفعل ولا اطلبه في نفسي او اطلبه ولا اريده تناقض وسيأتي في فصل الافعال ان القوم استدلوا على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه ولا يريده وذلك عند الاعتذار او من ضربه بانه يعصيه قال صاحب المواقف لو قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكني لم اجده في كلامهم وانا قد وجدت في كلام الامام الذي هو من المعتزلة ما يشير الى ذلك حيث قال الامر هو حقيقة الاخبار والطلب في النفوس المذكور ليس الا ما هو بعد اظهار امارتها وقريب من ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذي يجده في نفسه ارادة جعل اللفظ الصادر عنه امرا او خبرا او نهيا او ندبا او اباحة قلنا هذا باطل لان اللفظ ينصرم مع ان الطلب حاله والماضي لا يراد بل يتلهف عليه وبالضرورة نعلم ان ما نجده بعد انقضاء اللفظ ليس تلهفا ولان اللفظ يكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة نعلم انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل عن الاقتضاء والاباحة وكذلك لم يشاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي التنزيل ويقولون في انفسهم واذا ثبت ان الباري متكلم وانه يمتنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي ويكون قديما تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي عليه السلام حتى للعوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف فكان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور وشهرة الخواص على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع

التي هي صفات الحروف وسمات الحدوث قوله وذلك اشارة الى ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربية للفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي عليه السلام بشهادة النص والاجماع ولا امتناع في نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا نزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظه الحفظة او كتبته الكتبة ثم نزل منها به جبريل الى النبي عليه السلام شيئا فشيئا بحسب المصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه ثم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للتحدي ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه ان يدعو الى المعارضة والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور في القديم فان قيل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يختص بالحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما يعطيه كلمة اذا وان دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيئا من حيث وقوعه في سياق النفي معنى اي ليس قولنا لشيء مما نقصد ايجاده واحداثه كائنا في وقت ما الا قولنا كن يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة وتسلسل وان حمل هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته اي ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى انك اذا قلت ما قولي لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك لو قلت في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول لا يجوز انه دال على كلام القديم المشهور في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترعه من الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله تعالى انه لقول رسول كريم او لسان النبي عليه السلام لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا في انه هل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد بل يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى الوجهين قد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح في شرح التنقيح وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى

وما يمثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما قال ان كلام الله
ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة
الازلية ومنعوا عن القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي
رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي   هذا هو الآخر لاصحابنا
تقريره ان المراد بالمذكور والقرآن المنزل المقروء المسموع المكتوب الى آخر الاوصاف هو المعنى القديم
الا انه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا او وصفا للمدلول بصفة الدال
كما قال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا
ان القراءة حادثة اعني اصوات القارئ التي هي من اكتسابه ويؤمر بها تارة ايجابا او ندبا
وينهى عنها حينا وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقروء بالقراءة
المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور المسموع بالآذان فقديم ليس حالا في لسان ولا قلب
ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المراد
انه معنى الانزال ان جبرئيل عم ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم
النبي عم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله المنتظم
من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به
المعنى الازلي واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله تعالى
قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف
كما ترى ذاته في الآخرة بلا كم ولا كيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع
بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة
وثانيها انه سمع بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت
غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عم فافهم كلامه بصوت
تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ
ابو اسحق الاسفرائني قال الكيا اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول
بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف
لفظي لا معنوي   الثالث لما لم يجد السامع كلامه لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره
لان الاخبار بطريق المضي كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون وغير ذلك
وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلي فيلزم الكذب وهو محال
اما اولا فباجماع العلماء واما ثانيا فبما تواتر من اخبار الانبياء انما ثبت صدقهم بدلالة
المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص
باتفاق العقلاء وهو على الله تعالى محال لما فيه من امارة العجز او الجهل او العبث واما رابعا فلانه
لو اتصف في الازل بالكذب في خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنا نعلم
بالضرورة ان من علم النسبة لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق الطرد هذا الوجه

في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى المعنى
واما وجه استحالة النقص في كلام النفس انه لا يتم الا على رأي المعتزلة القائلين بالقبح
العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب عن الكذب بكونه نقصا لان الكذب
عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا
بحسن الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني على ان مرجع الادلة
السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصديق النبي عم بالمعجزة اخبار خاص وهو
ما فيه قال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي
بل هو هو بعينه وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة القبح
والحسن والطول   ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم
الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا
مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره
انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم   الرابع تقريره ان كلامه يشتمل على امر ونهي
واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك ولو كان ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي
والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب
الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها لعبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه
في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال وقيل
وجوده الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا التغير على القديم محال
سواء اوانه امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتغير في نفسه وثانيها
ان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام الحسي واما النفسي فيكفيه وجوده في العقل وثالثها
ان السفه او العبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده
بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق
بانه سيولد وكما في خطاب النبي عم وامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة
خطابا بانه ماسل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعد جامع لو حصل خطاب
الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا
واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه مأمور في الازل
بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما امتد
الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود مأمورا ورابعها ان السفه هو الخلو
عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطلب لثبوته حكمة وغرض
وخامسها ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكم عليه
فيما لا يزال   الخامس الوجه الخامس والسادس من متمسكات المعتزلة ان الامر لو كان
ازليا لكان التكليف باقيا ابدا حتى في دار الآخرة لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه

ولما احتص بمكالمة موسى بالطور بل استمر ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا وجوابها
ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاتها بالاشخاص والافعال حادثة بالارادة
من الله تعالى والاخبار فتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته
وتعلق الكلام لموسى عم في الطور على انه اذا اختص بالمحض بالطور سماع الكلام
وظهوره وبهذا اتضح الجواب عن الوجه السابع وهو ان القدم يستوي نسبته الى جميع
ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المامور
منهيا وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزامي علينا حيث لا نقول بالحسن والقبح
لذات الفعل فيمتنع صح تعلق الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس خاتمة المذهب
ان كلام الازلي واحد قال عبد الله بن سعيد انه ليس في الازل شيئا من الاقسام والتخصيص
احدهما فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ويرجع
البواقي اليه لان الامر بالشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب والنهي
بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه ظ لان ذلك لازم الامر والنهي لا حقيقتهما الاوجب
ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد
بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها
بكلام واحد لحكما بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وان كانت
العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا اتضح فالامر كذلك في الذات
وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان نسبة الموجب
الى جميع الاعداد على السواء وهو ذلك في القدم المبحث السابع في صفات
اختلف فيها يعني اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية زعم بعض النظاميين
انه صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة بوجهين احدهما انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل
يجب نفيه وقد يمنع المقدمتين وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك لمعرفة الذات
وجميع الصفات فلو كان له صفة اخرى لم يعرفها لم يعتبر العارفين الكاملين واللازم منتف
بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه
عن النقائص وهما لا يدلان على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع
ولو سلم فما ادريك ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا نسلم انه لا طريق سوى ما ذكرتم
اليس الشرع طريقا قويا وطريقا مستقيما لمن الصفات المختلف فيها البقاء اثبته
الشيخ الاشعري واتباعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به
معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظ
وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كما للاعراض
سيما السيالة وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه
احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث

اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا هل هو زائد او لا

انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا
بالبقاء الذي ليس بنفس ذاته لما كان واجب الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته
فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة بها الوجود
في الزمان الثاني كان لزوم المحال اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان
الثاني لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة
اخرى نشاءت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيوة
وليس بشيء لان الوجود ليس من الذات ولو سلم فافتقاره الى امر سوى الذات ينافي الوجوب
بالذات وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات
لزم الدور لتوقف ثبوت كل في الزمان على الاخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه
عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات نفسه وان لم يفتقر احدهما الى الاخر بل اتفق
اجتماعهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا من الذات والبقاء
يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل
اليه والمستغني عن جميع ما سواه واجب قطعا هذا انما ينافي من عدم افتقار البقاء
الى الذات لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة
ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة فان كان لها بقاء فيتسلسل الكلام
اليه ويتسلسل وايضا لزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كالعالم
بلا علم وقد بين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الا ان بقاءه نفسه لا زائد عليه ليس
قلنا فيجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه فلا يثبت
زيادة صفة البقاء على ما هو راي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرهما على ما هو
راي اهل الحق واعترض على هذا الجواب بان كون بقاء الباري تعالى او علمه او قدرته
نفس ذاته مح لما مر في مباحث الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء ككون الوجود
وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات فان القديم باق بالضرورة
وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة وغيرهما فيلزم
قيام المعنى بالمعنى وثبوت قدماء اخر لم يقل بها احد وللقوم في التفصي عن هذا الاشكال
وجوه الاول لبعض القدماء انا نقول الذات باق ببقائه ولا نقول الصفات باقية فلا يلزم
المح وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني لبعض الاشاعرة
ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء
واوضح الاستاد بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع البقاء بلا بقاء
وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء هو
نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه يكون باقيا
وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما

وهذا كما ان الجسم كائن في المكان بكون مخصص ويترتب عليه حصول تحيز هذا الجسم بدون
هذا التمكن ثم هذا الكون كائن بكون هو نفسه لا زائد عليه قائم به ولم يكن العلم علما
لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاؤه بقاء للعلم ليلزم كونه عالما باقيا بشيء واحد
فان قيل فعندكم يلزم كون الله تعالى عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا
المستحيل ان يكون الشيء عالما بما هو بقاء له وباقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات
وليس بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس علما له فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه
فلم لم يجز كون الله تعالى عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك كما هو رأي
المعتزلة قلنا الكلام في بحث زيادة الصفات من لزوم التناقض وهو على هذا الوجه
انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الله تعالى نفسه فلا يثبت صفة زائدة
فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو ههنا لزوم قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد
في بقاء الله تعالى قلنا خطابي ومعارض بان الاصل عدم تكثير القدماء الا لقاطع الوجوب
للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات
والصفات بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاؤه بقاء لها ويرد عليه ان الصفات
كما انها ليست غير الذات فليست عينها ايضا وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة قائمة بالغير فكذا
بصفة قائمة بما ليس عين ذلك الشيء واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات
لعدم التغاير لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة
الاتصاف وقد صح كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا   ومنها التكوين
اشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم
الذين كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية
ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم من العدم
الى الوجود ثم اطنبوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكون وان ازليته
لا تستلزم ازلية المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الكلام اعني مغايرته للقدرة
من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك واقترانها بارادته والتحقيق في اثباته
ان الباري تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولا بد
ان يكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ثم انه يختلف اسماؤه بحسب اختلاف
الآثار فمن حيث حصول المخلوق به يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا
والحيوة احياء والموت اماتة الى غير ذلك واجيب بان ذلك انما هو في الصفات الحقيقية
كالعلم والقدرة ولا نم ان التاثير والايجاد كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر
الى الاثر ولا يكون الا مع الاثر ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة
وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان الباري تعالى يتمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ
المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما لا يزال لكان ذلك تمدحا

من الله تعالى بما ليس فيه وهو قبيح ولزوم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال
واجيب بانه كالتمدح بقوله تعالى يسبح لله ما في السموات وما في الارض وقوله تعالى وهو الذي
في السماء اله وفي الارض اله اي معبود ولا سكان وذلك بالفعل انما يكون فيما لا يزال
لا في الازل والاخبار عن الشيء في الازل لا يقتضي ثبوته فيه كذكر الارض والسماء
والانبياء وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث يحصل له منه التعلقات والاخبارات
فيما لا يزال لما له من صفات الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون في قوله تعالى انما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه مجاز عن العادة الالهية بانه يكون الاشياء
لاوقاتها بكلمة ازلية هي كلمة كن ولا نعني بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه يعود
الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يحملونه مجازا عن سرعة الايجاد
والتكوين لما له من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان الايجاد والتكوين
صفة كمال فلو خلا عنها في الازل لكان نقصا وهو عليه محال واجيب بان ذلك انما هو
فيما يصح اتصافه به في الازل ولا نم ان التكوين والايجاد بالفعل كذلك نعم هو في الازل
قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورض الوجوه المذكورة بوجهين احدهما انه لا يعقل من التكوين
الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسره القائلون بالتكوين الازلي
ولا خفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا
ثابتا في الازل وثانيهما انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير
بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية بها يكون الاشياء لاوقاتها
ويخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال وليست بعين القدرة لان مقتضى القدرة
وتعلقها انما هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين وتعلقه وجود
المكون في وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث والاخراج من العدم الى الوجود
فازليته لا تستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان دائما مستمرا الى زمان وجود المخلوق
وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة
في شيء ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك لو كان التكوين الذي
يكون من الاعراض التي لا بقاء لها قلنا واما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة
المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك المقترنة بارادته كيف وقد فسروا القدرة بانها
صفة تؤثر على وفق الارادة اي انما تؤثر بالفعل ويحصل صدور الاثر عنها عند
انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم اعتبارها مع الارادة المرجحة لاحد طرفي
الفعل والترك فلا يكون الا جائز التاثير فلهذا لا يلزم وجوب وجود المقدور لما ذكرنا
من ان القدرة جائزة التاثير وانما تجب بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي
يسمونه التكوين يكون تاثيرها اي بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة
او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص

ان الوجه اللائق لا انما هي للاخبار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شيء من [illegible]
كان حصول ذلك الشيء منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون بالنظر
الى نفسه على سبيل الجواز وما نقل واشتهر عن الاشعري ان التأثير بعين الاثر
والتكوين بعين المكون وهذا بظاهره فاسد وفساده غني عن التنبيه فضلا
عن الدليل والذي يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ خلق شائع في المخلوق
بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشهورا من الخلق
بمعنى المصدر وهذا الاليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون معناه ان الشيء اذا اثر
في شيء واوجده بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير واما التأثير
الاحداث والايجاد فاعتبار عقلي لا تحقق له في الاعيان وقد سبق ذلك في الامور العامة
ومنها القدم اثبته ابن سعيد صفة بها يكون البارى تعالى قديما واثبت الرحمة
والكرم والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضي
ادراك الشم والذوق واللمس صفات وراء العلم ومنها ما ورد به ظاهر الشرع
وامتنع حملها على معانيها الحقيقية مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد
في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله
ويبقى وجه ربك والعين في قوله تعالى ولتصنع على عيني وتجري باعيننا فعن الشيخ
ان كلا منها صفة زائدة وعند الجمهور وهو احد قولي الشيخ انها مجازات فالاستواء
مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير لعظمته تعالى واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود
والعين عن البصر فان قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى فما وجه تخصيص خلق آدم
عليه السلام بها سيما بلفظ المثنى وما وجه الجمع في قوله باعيننا اجيب بانه اريد كمال القدرة
وتخصيص آدم عليه السلام تشريف له وتكريم ومعنى تجري باعيننا انها تجري بالمكان المحوط
بالكلاءة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه
عنايته وتكتنفه رعايته وقيل المراد الاعين التي انفجرت من الارض وهو بعيد
وفي كلام المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين
عن القدرة والعين عن البصر ونحو ذلك انما هو لنفي وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهي
تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بابرازها في الصور الحسية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص
في احواله من انه هل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته وهل
بحثان الاول في رؤيته ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين
في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق واما المشبهة
والكرامية فانما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع
للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي
في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي او حالة ادراكية

مسلم له لذلك وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة
ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين حصل
نوع اخر من الادراك فوق الاول نسميها الرؤية ولا تتعلق في الدنيا الا بما هو
في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة
وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يقتصر الاصحاب على ادلة الوقوع
مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعية ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب
فاحتاجوا الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل
في الشيء سيما ما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يذد عنه الضرورة او البرهان
فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام النظر والاستدلال دون
المناظرة والاحتجاج فان قيل المعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمعي لان احدى
مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علقت على استقرار الجبل
انما تثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل وقوعه
لانه من المنقول قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك والاستدلال به من وجهين
احدهما انه لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع المتواتر
وتسليم الخصم وجه اللزوم انه ان كان عالما بالله وبما يجوز عليه وما لا يجوز كان طلبه
الرؤية عبثا واجتراء لا يليق بالانبياء وان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما
وثانيهما انه علق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن
ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير
واعترضت المعتزلة بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها
الذي هو العلم الضروري الا انه على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك
(كأنه قال اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً)
انظر اليك وكلاهما فاسد لمخالفتهما الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب اعني قوله
لن تراني لانه نفي لرؤية الله تعالى بما حاج المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لرؤية الآية
والعلامة كيف وموسى عليه السلام عالم بربه وسمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه وقد شهد من عنده
آيات كثيرة مع طلب العلم الضروري وان دك الجبل اعظم آية من آياته وكيف يستقيم
نفي رؤية الآية والرؤية الآية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليقها
بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في الرؤية كذا ذكره
الامام الرازي وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنه بعيد جدا
اذا وصلت بالى سهو او مأول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصلها والا
فليس في الآية وصل الرؤية بالى الثالث للجاحظ واتباعه انه موسى عليه السلام انما سأل
الرؤية لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بطريق الاولى

ولهذا قال أتهلكنا بما فعل السفهاء منا وهذا مع غاية لفظه الخاصة لم يقل اذ لم
ينظروا الملك فاسدا اما اولا فلان تجويز الرؤية باطل بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز
لموسى عم ان يأخذ الله وهو يرى الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة
رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا فلانه لم يتبين لهم الامتناع
بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والالزام
على موسى عم لا لطلبهم الرؤية واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى عم مصدقين
لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب المحال ومشاهدة ما حصل من الاهوال
والاسوال والا لم يفدهم الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله
تعالى والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا
مسئلة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام واجاب موسى عم في الرد عليهم
طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوفى واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا
مؤمنين في الايمان ولا كافرين بل مستدلين او فاسقين او مقلدين فاقترحوا
ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى عم الرؤية الى نفسه دونهم ليلا يتعذر
ولا يقولوا لو سألها لنفسه لرآه لعلو قدره عند الله تعالى وكل ذلك خبط لان
القائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لن يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال
الرؤية ليسمعوا الجواب من الله تعالى وانما الحاضرون هم السبعون المختارون ولا يتصور منهم
عدم تصديق موسى عم في الاخبار بامتناع الرؤية ولا افتقار للسؤال بحضرتهم على علم
امتناع الرؤية الا ان يطلبوا المعجزة والسائلين ولا شك انهم اذا لم يقبلوه من موسى عم
مع تأييده بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها
لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عم ان يريه كيفية
احياء الموتى ورد بان هذا لا يبتغى ان يكون بطريق طلب الرؤية الموهم لجهله بما هو في
احاد المعتزلة الخامس انه عم فرأى الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون
لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سأل الوحي
منه وطلب العلم ثم تأتي على تحرك طريقة الاستدلال وخطرت ببال موسى وكان ناظرا فيها طالبا
للحق فاجترأ على السؤال ليتبين له جلية الحال وهذا تغير وتلطف للعبارة في التعبير
عن جهل كليم الله بما يجوز عليه وما لا يجوز وقصوره في العلم عن حثالة المعتزلة نعوذ بالله
عن الغباوة والغواية واعلم ان توجيه منع الاعتراض على قانون المناظرة الاول
انه طلب الرؤية بل العلم الضروري او رؤية آية وعلامة ولو سلم فلا نم لزوم الجهل او العبث
لجواز ان يكون الغرض ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب ولو سلم فلا نم استحالة جهل
موسى عم بمثل هذه المسئلة فلذلك نطبق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني
من طريق الاستدلال فمن وجوه احدها انا لا نم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا

او حالة السكون فيكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزل واندكاك
ولا نم امكان الاستقرار ح والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل
بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول ولهذا صح حمله كما فانه لا يحال حمله
كذا لا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المح هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كالقيام
زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما مح وما يقال ان الاستقرار مع الحركة مح
ان اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع فان قيل
قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما للاخص وهو الامكان الوقوعي فكما
العموم والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا
وقد يقال في الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو في نفسه ممكن
ورد عليه انه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار
الجبل من حيث هو لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان علق بالسكون
السابق او اللاحق فالمستقبل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط فلما ذكر في الشرط
بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به
علية العلة واوضح ما يتوقف عليه الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه وثانيها
ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها
لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه اي الآن ورد بان المدعى لزوم الامكان قصدا ولم يقصد
وقد ثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل
فاستحب ابد الاباد وفي الازمنة فكانت محالا وهذا في غاية الضعف ورابعها
ان التعليق بالمحال انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع
الشرط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلي عن وجود المشروط بشهادة التواتر
كما في هذه الآية فلا ورد بان الآية على الاحتجاج اول منها على الاقناط وسبحان
الكلام على التواتر وقد يقال ان في الآية وجهين اخرين من الاستدلال احدهما
انه قال لن تراني ولم يقل لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية واخطأ
السائلون والثاني انه ليس معنى التجلي للجبل انه ظهر له بعد ما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه
الحيوة والرؤية فرآه على ما حكي ابن فورك عن الاشعري وضعفهما ظاهر
وثانيهما تمسك المتقدمون من اهل السنة في امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى
الجواهر والاعراض بحكم الضرورة كالاجسام والاضواء والالوان والاكوان
وما نقل عن الخصوم ان زعم البعض منهم في بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول
الذي هو جوهر ممتد انه عرض ورد بانه يدرك الطول بمجرد ما يلف عدة من الجواهر
في سمت وان لم يخطر بالبال شيء من الاعراض وقد يستدل على رؤية الجسم بانا
ما نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع من الالوان

كالسواد والبياض من غير ان يعم شيء منهما بالآلة الا بالابصار وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة
الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجح
بلا مرجح وان يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد
بعلتين وهي اما الوجود واما الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا غير صالح
لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهي اعتباري محض وعن الوجود بعد العدم
ولا مدخل للعدم فتعين الوجود وهو مما يشترك فيه الواجب لما مر في بحث الوجود فيلزم
صحة رؤيته وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه يندفع اكثرها مما يدل عليه كلام الامام الرازي
من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون
فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة
بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه ان ما لا تحقق له في الاعيان
لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا عبرة للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان
ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان الاعتباري
لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به كيف والمعدوم متصف بالامكان فيلزم
ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث ان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض
اذ لا يسد احديهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم
تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون
له علة مشتركة ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهر او العرض
بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع بانا قد نرى الشيء وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك
كونه جوهرا او عرضا فضلا ان ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما ككونه انسانا
او فرسا سوادا او خضرة بل ربما نرى زيدا بان يتعلق رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل
لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل
عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عندما سئلنا عنها وان استقصينا في التأمل فعلم
ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى
كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود
هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة
رؤيته لجواز ان يكون خصوصية الجوهر او العرض شرطا لها او خصوصية الواجب
مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود والذي هو المتعلق للرؤية
ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما تتصور لتحقق الرؤية
لا لصحتها وقد يعترض بوجوه اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود
كل شيء عين حقيقته ولا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان لا تماثل
حقيقة الفرس وجوابه ما مر في بحث الوجود وغايته الالزام الا ان الاعتراض يبقى على الاشعري الزاما

مادام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية ما فاشتراكه
ضروري الا انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح
والاعتقادات والعلوم والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا تتعلق بها الرؤية بناء على جري العادة
بان الله تعالى لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد
الثالث نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك
بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري
محض لا يصلح علة وليست مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث
يصلح ههنا علة لان المانع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له
في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي
وعلى ما ذكرنا من ان المراد بالعلة ههنا متعلق الرؤية يكون المرئي من كل شيء وجوده
وقال الامام الحاذق في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود
فقط وان لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة ومنع مكابرة لا نرتضيها
بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية   وعلى الوقوع الاجماع والنص
اما الاجماع فلا خلاف في ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالدليل السمعي وقد احتجوا
عليه بالنص والاجماع اما الاجماع فاتفاق الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية
وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية
احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل
عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن تقليب الحدقة
نحو المرئي طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية
لكونها اقرب المجازات بحيث تلتحق بالحقائق بشهادة الذوق والتقديم لمجرد الاهتمام
ورعاية الفاصلة دون الحصر او للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة
جماله وقصر النظر على ملاحظة جلاله كانهم لا يلتفتون الى ما سواه ولا يرون الا اياه
واعترض بان الى ههنا ليس حرف جر بل اسم بمعنى النعمة واحد الآلاء وناظرة من النظر
بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا
قد يجيء بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن تاتي بالفلاح
وقوله وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام وقوله كل الخلائق
ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال ولو سلم فالنظر الموصول بالى ليس بمعنى
الرؤية ولا ملزوما لها لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشدة والازورار
والرضى والتجبر والذل والخشوع ويتحقق مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال

فلم اره وقال الله تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية
ليس باولى من حمله على حذف المضاف اى ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي رضي الله عنه
وكثير من المفسرين وما جعله خلافا في ان ما ذكرنا احتمال في الاحتجاج بالآية
واجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح
والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار
موت احمر فهو بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مع القطع بالحصول
على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واختلال النظم
عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني
بل اجمعوا على خلافه وكون النظر الموصول بالى بمعنى المسند الى الوجه بمعنى الانتظار ربما لا يثبت
عن الثقات ولم يدل عليه الاستعمال اذ ان تحمل على تعلق الجار به وكلا لا يخفى واما اعتبار
حذف المضاف فعدول عن الحقيقة والمجاز المشهور الى الحذف الذي لا يظهر فيه قرينة
تعين المحذوف وتمام الكلام في الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية
والتفصي عنها من قبل اهل الحق مذكور في نهاية العقول للامام الرازي لكن الانصاف
انه لا يفيد القطع ولا ينفي الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
ذكر في شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية
والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا
الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر
الصحيح وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المثلي والزيادة هي الفضل
فان فضل الرؤية اجل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها
اجل من ان تعد من الحسنات وفي ازاء الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام انكم
سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال
قرأ رسول الله عليه السلام هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة
الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله تعالى موعدا يريد
ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم يثقل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا
الجنة وينجنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا
شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه
وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه
غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
وقد صح من الاحاديث من يوثق به من ائمة الحديث الا انها احاد
تمسك المخالف بوجوه بعضها للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها تنفي الرؤية وبعضها
وقوعها فالعقلية اصولها ثلاثة الاولى شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا

للرائي حقيقة كما في الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل
لان المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا مالك الصورة كالوجه
مثلا ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة ويفرعون على ذلك وجوها من الاستدلال
مثل انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز ومتحيزا ولكان جوهرا او عرضا لان المتحيز
بالاستقلال جوهر وبالتبعية عرض ولكان اما في البدن او خارج البدن او فيهما ولكان
في الجهة او خارج الجهة او فيهما اذ لا تعقل الرؤية ان لم يكن فيه ولا خارجه لانتفاء المقابلة
ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا
بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها
ولكان اما على طرف من الرائي فيكون في حيز وجهة او لا فيكون في العين او متصلا بها
ولكان رؤية المؤمنين اياه اما دفعة فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيكثر او لا بتمامه
فيتجزى او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس
فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ويكون رؤيته اما مع رؤية شيء آخر معا في الجهة فيكون على حجم
ضرورة ان رؤية الشيء وحده لا تعقل الا كذلك واما لا معها فيكون ما هو باطل في الوارد
مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية وحدوث غلبة شعاع احد المرئيين الآخر
في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك يخلقه الله تعالى
متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نحن فيه بالحكم الغير من العقل غير مسموع
ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤيتين يختلفان اما بالماهية واما بالهوية
لامتياز محوزات احداهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها
عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية والرائي
او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهم ارباب الجهل فيعترضون بان الرؤية فعل من افعال
العبد او كسب من اكسابه فالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة
العين لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات ثم هو جار مجرى ان يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع
من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم
الضروري الثانية الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية
اما باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف
المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب ان هذا امر
تنازع الفلاسفة فيه فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولو سلم فانما هو في الشاهد
دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير تماثلهما فلجواز ان يقع
افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة الثالثة الشبهة الثالثة شبهة الموانع
وهي انه لو جاز رؤيته لرأيناه الآن لتحقق سلامة الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن
وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة

الدالة على استغنائهم عن ذلك من الكتاب وجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة
وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة
او القرب او البعد وحيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع المقابل لضوء العين انما شرط
في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية جاز ان يكون
بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها او لتوقفها على شرط آخر وهذا
قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي
البطلان بل قطعي الصحة والسفسطة المذكورة ليست لزومه بل تقاعده بمنزلة قولنا لو لم تجب
الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت
الجبال وعدم جزمه بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية
كعدم جبل من الياقوت ونهر من الزيبق ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها
وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به مبنيا على العلم بانه تجب الرؤية
عند وجود شرائطها لحصوله لمن غفل عن ذلك بل مع الجهل بذلك سلمنا وجوب الرؤية
عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد لكن لا نم وجوبها في الغائب عند تحقق الامرين
لجواز ان تكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية مختلفتين في اللوازم اذ تكون رؤية الخالق
مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله تعالى الا في الجنة في بعض الاوقات
ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان الجنسين اعني الدنيوية والاخروية لما كانا
مثلين لزم تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط وان الشروط والموانع يجب
ان تكون منحصرة فيما ذكرنا للدوران القطعي ولانه اذا حصل ان لنا مشاركة منا آ... نا
بجميع ما ذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الا انه لا نرى لانتفاء شرط او تحقق مانع غير ذلك
صحيحا ان يقطع بطلانه واحتج الامام الرازي على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه
بوجهين الاول ان مبناه على قاعدة المتكلمين اعني تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى انا نرى
الجسم الكبير من البعد صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل
في الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط او ارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما
انا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نراها عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة
في الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع لا يقال بل ذلك
لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لانا نقول لو لم تكن رؤية كل ذرة مشروطة بانضمام
الاخرى اليها ... واجيب عن الاول بمنع التساوي بان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب
والبعد من الحدقة فلعل البعض منها يقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني
بانه دور معه لا تقدم الرابع من وجوه الشبهة السمعية واقواها قوله تعالى لا تدركه الابصار
والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر اسنادا
الى الالة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة النقل

عن ائمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والقطع بامتناع ابصرته فما ادركته ونفي لا ادركته مثل ادركته
التمر بصري وما رايته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق
باجماع اهل العربية والاصول وائمة التفسير وشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله
سبحانه وتعالى قد اخبر بانه لا يراه احد من المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال
لا يقال لو كان الجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب
الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون اخبارا بانه لا يراه احد
بل بانه لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب العموم مثل ما قام
العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما
للعالمين ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صيغة كل مثل لا يخرج كل احد ولا اخذ
كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه اذا اعتبرت
النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو سلب العموم وان اعتبرت النفي اولا ثم نسبت الى الكل
فعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل على نفي وقيد قد يكون لنفي القيد وقد يكون
لقيد النفي مثل ما ضربته تأديبا اي بل اهانة سلب للتعليل والعلة للفعل وما ضربته اكراما له
اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعلة للنفي وما جاءني راكبا اي بل ماشيا ...
وما حج مستطيعا اي ترك الحج مع الاستطاعة ... للنفي وعلى هذا الاصل ينبني ان النكرة
في سياق النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاءني رجل لا بما يفيد مثل قولنا ... من ...
الفاكهة حرفا وان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي
الاسناد مثل ما قام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما قام ليلي وما صام
نهاري وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت وكذا ما ليلي بنائم وان ظاهره على نفي
الاسناد كان المعنى ليلي ساهر وان متعلق النفي قد يكون قيدا للمنهي مثل لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى وقد يكون قيدا للنهي اي طلبا للترك مثل لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل
وما هم بمؤمنين لتاكيد النفي لا لنفي التاكيد وما زيدا ضربت لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص
وأغير الله ابغي لاختصاص الانكار دون العكس واذا اجتمع النفي والاثبات ايضا كذلك
حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء قد يكون سببا لمضمون الاخبار به والاعلام
كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب قد يكون قيدا للطلب
مثل صل لانها فريضة وذلك لانك اذا عرفت هذا الاصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبه له
والمحافظة عليه ولم يتنبه القوم على ما ينبغي فلهذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع
المعرف باللام في النفي لعموم السلب هو الشايع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل
الا بهذا المعنى وهو اللائق بهذا المقام على ما لا يخفى وثانيهما اي ثاني وجهي التمسك بالآية
ان نفي ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح مدرج في اثناء المدائح فيكون نقيضه وهو الادراك
بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فيدل هذا الوجه على نفي الجواز والجواب اولا انه لو سلم عموم الابصار

وكون الكلام لعموم السلب لكن لا نم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا
جمعا بين الادلة او يدعى ان هذا المدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة
ولا يزول ودفع بان امتناع الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع
الى الافعال فقد يزول لحدوثها والرؤية من هذا القبيل فعدم خلقها اياه في العين
وقد لا نسلم عموم الاوقات لمعادلة الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر في العمليات
دون العلميات وثانيها انا لا نم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو
رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل
والوصول مأخوذ من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه
بصري لاحاطة الغيم به من الادراك ولا يصح ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص
من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه
مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رأيته
تناقض انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكروه او نقلهم عن ائمة اللغة افتراء فان ادراك الحواس
مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى الوقف
دون اللغة فان قيل فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري لم يكن لقوله
لا تدركه الابصار فائدة ولا لقوله وهو يدرك الابصار جهة قلنا اما فائدته فالتمدح
لتنزهه عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود والنهايات واما ادراكه الابصار
فعبارة عن رؤيته اياها او علمه بها تعبيرا عن اللازم بالملزوم وثالثها ان المنفي ادراك
الابصار ولا نزاع فيه والمتنازع ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه وهو منسوب
الى الاشعري وضعفه ظ لما اشرنا اليه ولما ان جميع الاشياء كذلك اذ المرئيات منهم
انما يدركها المبصرون لا الابصار فلا يمدح في ذلك بل لا فائدة اصلا اللهم الا ان يراد
ان ادراك الابصار هو الرؤية بالجارحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه مدحا
لتنزهه الذي هو عن الجهة وله يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع بل يحاكم
استدلال الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وقد يعول الطالبين منهم ان التمدح
بنفي الرؤية يستدعي جوازها لكون ذلك للتمنع والتنزه بحجاب الكبرياء لا للامتناع عنها
كالمعدوم حيث لا يرى ولا مدح له في ذلك واعترض بان ذلك لو اثر عاما هو اصل
المادح والكلام اعم الوجود واما الموجود فيتمدح بنفي الرؤية التي هي من صفات
الخلق وسمات النقص وان لم يجز رؤيته واجيب بانه لا مدح في ذلك اقتضاء لان كثيرا من الموجودات
كذلك كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعترض بان هذا لا يستقيم على اصلكم
حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وحكمتم برؤية كل موجود فاجيب بان تلك الاعراض
وان كانت جائزة الرؤية الا انها مرئية بما فيه الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها
مدحا كالصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله واندرج تمدحه بنفي الرؤية

في اثناء الكلام نفي سمات الحدوث والزوال ومشتمل على آيات العظمة والجلال اعني قوله بديع السموات
والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير دل على جواز الرؤية ليصح نفيها تمدحا وصار الحاصل
ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية انما اعتبر سمات النقص بل المتمدحون بصفات الكمال
تمدح به فاعترض بانه يجب ان لا يزول فلا يرى في الآخرة لان زوال ما به التمدح نقص
واجيب بان ذلك انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى صفات
الفعل لان الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضده والافعال حادثة يجوز زوالها
وزوال التمدح الراجع اليها اذ لا يحصل بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات
ولما لم يستقم هذا على رأي القائلين بعدم التكوين ومغايرته للمكون ولم يحسن جعل التمدح
راجعا الى الفعل لانه لا مدح للشيء في ان لا يخلق الله تعالى في عين الناس رؤيته بل ضدها
لان كل ما دب ودرج لا يرى اذا لم يخلق الله رؤيته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك
البصر هو الاحاطة بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون
على تقدير جواز الرؤية واستغراقها امارات الحدوث وسمات النقص اذ لا تمدح بنفي الادراك
فيما يمتنع رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما يصح رؤيته لكن عرف حدوثه
ونقصه كالاصوات والروائح او الطعوم واعلم ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون
كل من قوله لا تدركه الابصار وقوله وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة ولا ان يكون
المجموع تمدحا واحدا فليتأمل   الخامس من شبه السمعيات انه تعالى قال مخاطبا
موسى عم عند سؤاله بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التأبيد فيكون
نصا في ان موسى عم لا يراه في الجنة او على سبيل التأكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل
في مثله عموم الاوقات واذا لم يره موسى عم لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون الكلمة
للتأبيد لم يثبت ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتأكيد وان ثبت بحيث لا يمنع
الا مكابرة لكن لا نم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور
فلا عبرة به في العمليات سيما مع ظهور قرينة الحال وهو وقوعه جوابا لسؤال الرؤية في الدنيا
على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة   السادس
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء
سيقت الآية لنفي ان يراه احد من البشر حين يكلمه الله فكيف في غير تلك الحالة ونزلت
حين قالوا للمجسمة انكلم الله وتنظر اليه كما كلمه موسى عم ونظر اليه فقال لم ينظر اليه موسى
ونزلت والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا يسرع في المنام والالهام او صوتا
من وراء الحجاب كما كان لموسى عم او على لسان ملك كما هو الشائع الكثير من حال الانبياء
والجواب منع ذلك بل انما سيقت الآية لبيان انواع تكليم الله البشر والتكلم وحيا اعم من ان يكون
مع الرؤية او بدونها بل ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ليصح جعل قوله او من وراء حجاب
عطفا عليه قسيما اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية مثلا كحال من احتجب بحجاب ولو سلم

دلالتها على نفي الرؤية ونزولها في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وجوابا على موجب
التوبة اعني سبب النزول وقوله وحيا نصب على المصدر ومن وراء حجاب صفة لمحذوف اي كلاما
من وراء حجاب او يرسل عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام ويجوز
ان يكون الثلثة في موضع الحال   السابع تقريره ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سؤال
الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا
كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم
الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته
لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية
ولهذا عيبوا على طلب انزال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم
فلطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما هو من حال الاجسام والاعراض
وقوله تعالى حكاية عن موسى عم تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرأة
والاقدام على السؤال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق
بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالنبي
ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه عم سئل هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي
واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف   اختلف
القائلون برؤية الله تعالى في انه هل يصح رؤية صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل صحة رؤية
كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس اذا علمنا ان الوجود مسمى
عند الشيخ حيث جعل الاحساس هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع كونه مشموما مذوقا
ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس
من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس لا يستلزم الادراك لصحة
ولما شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات
الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام
والاعراض وان لم يقم دليل على الوقوع فكذلك جاز دليل الوجود وهو انه في سائر الحواس
فالاولى الاكتفاء بالرؤية   المبحث الخامس اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اي في معرفة
ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول
جوزوه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات
والحس ان يقال هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك
والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق
رازق ونحو ذلك وظاهر ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من المحققين

فالعلم به علم بها لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود وليس بمعدوم
لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي
حقيقي يمنع تصوره الشركة فيه وليس مما يعلم منه كذلك ولهذا يفتقر في بيان الوحدانية ونفي
الشركة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب
كلي لا يمتنع كثرة افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدق عليه
انه واجب ورد على الوجهين اما الاول فان معلوم كل واحد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاطلاع
باحوال البشر ومعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوحدانية بل ولتها القاطع
ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان الوحدانية فان هذا البعض
كلي اذ لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالا نعم يتوجه ان يقال الكلام
في حقيقة الواجب لا في هويته ولهذا نرى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع الكسب
بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لا على ان الشخص لا يعرف بالحد
والرسم والقائلين بحصول المعلومية منه يقولون انه لا تركيب فيه سوى كونه ذاتا واجب الوجود
يجب كونه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اخر المشايخ من المعتزلة
قال لو ابانا لا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسئلة
الماهية وينسب القول بها الى ضرار حيث قال ان الله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ولو رئي
لرئي عليها او في قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة بها يدرك تلك الماهية الخاصة
وحكي رواية ذلك عن ابي حنيفة رح وانكر اصحابه هذه الرواية اشد انكار وذلك لان الماهية عبارة
عن المجانسة حيث يقال ما هو بمعنى اي جنس هو من اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لان كل ذي جنس
مماثل لجنسه ومخالف من الانواع والافراد فالقول بها تشبيه وفسره بعضهم بانه تعالى يعلم نفسه
بمشاهدة لا بدليل ولا بخبر ونحن نعلمه بدليل وخبر ومن يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه
من لا يشاهده وليس شيء هنالك سوى الماهية فلا يلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ الماهية
الى لفظ الخاصة كما قال القاضي ان خاصيته غير معلومة لنا الان وهل نعلم بعد رؤيته
في الجنة فيه تردد احترازا عن التشبيه   ثم هو كما اشار الى رد القائلين بوقوع العلم
بحقيقته بانا نحكم عليه بكثير من الصفات التنزيهية والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصوره
من حيث اخذ محكوما عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزاما
بان قولكم حقيقته غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والا لم يصح الحكم عليها وايضا الحكم انها
ليست بمعلومة واما ما كان يشتمل المغالطة ويقرر للحكم بانها معلومة بحسب هذا المفهوم اعني
كونها حقيقة الواجب وهذا المضاف العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات
والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه الحقيقة والذات   واما الجواز فتمسك الفلاسفة
في امتناع العلم بحقيقته بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اي ماهية
الكلية المنتزعة من الموجود العيني بحذف المشخصات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشيء وليس للواجب

ماهيته كله موضوعة للشخص على ما يعرفه من موضوعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصور
الموجودة في الاذهان فيصير كثيرا ويبطل التوحيد واجيب بانا لا نم ان العلم ارتسام الصورة
ولو سلم فلا كذلك العلم بالواجب ولا علم الواجب ولو سلم فالمنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب
لا الصور المأخوذة منه والمتخيل بالشخص امكان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا صدق
الموجود العيني على الصور وثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبديهة وهو منتف في الواجب
وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم
وهو لا يفيد العلم بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نم انحصار طرق التصور في ذلك بل يجوز
بالالهام او بخلق الله العلم الضروري بالكشف او بتصفية الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقة
البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضي اليه كما سبق

الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث الاول في خلق افعال العباد هو انه

قيل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية التي للعباد بل لسائر الحيوانات مع الاتفاق
على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان
مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل انما يستند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده
الا يرى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض بخلق الله تعالى وايجاده والعجب في خفاء
هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق في الاسواق وانما العجب
وانما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق وهذا اظهر
انه مسكهم عافاه الله في الحكماء والسنة من اسناد الافعال الى العباد لا ينبغي المدعي وهو كون فعل
العبد واقعا بقدرته مخلوقا له وذكر المحقق على ما هو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا
بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين
على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد
بكونه طاعة او معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة
العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب
الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء
مجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي
وهو بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجد لافعاله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل
الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وانت خبير
بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة وايجابها بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الايجاب
وانه لا ينافي الاختيار ولهذا صرح في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا
ثم ان ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الايجاب تم الاشعار
ثم المشهور فيما بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع
بقدرته كما هو راي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع الينا من كتبه فانه الارشاد

اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه
وان الحوادث كلها حدثت بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العباد
وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة
لفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم
من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرتهم والمتقدمون
منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق
الا الله واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب
واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة
مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة
بالتاثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتاثير بتوسط من الالة
على ما فهمه البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتاثير
فقط للمستقل وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال الخلق انما بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها
قدرتهم لا ايجادا ولا كسبا وذلك لما نجد من الفرق الضروري بين حركة المرتعش
وحركة الماشي فقول الكلام بين الكسب والقدرة لكنه لا يبدو لي ما هو معنى الكسب
وقد قال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق
سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد
تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فنسمي اثر تعلق القدرة
الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته وقال الامام الرازي هي صفة تحصل بقدرة العبد
لفعله الحاصل بقدرة الله تعالى فان الصلاة والقتل مثلا كلاهما حركة وتمايزا بان يكون احدهما
طاعة والآخر معصية وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوص
الوصف بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما قال ان اصل الحركة بقدرة الله
وتعيينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذي يخلقه الله تعالى في العبد ويخلق
فيه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق فيه تلك القدرة وقيل ان للعبد
قدرة يختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين واحد من الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم
منها وجود امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يحصل من العبد ولا يخرج عنه وجود الاثر هو الكسب
وهذا ما قالوا انه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق
فانه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به وما يقع لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور
بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات
ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح معصية وارادته قبيح بخلاف
خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليهما وملخص الكلام ما اشار اليه الامام
حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصار

في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق
يعبر عنه عندنا بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع
اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به عند الاختراع
نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار
نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق
للرب ووصف للعبد وليس بكسب له لنا عقلا وسمعا استدل على كون فعل العبد
واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن
وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات فيكون فعل العبد مقدورا لله تعالى فلو كان مقدورا
للعبد ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد تبين امتناعه
في بحث العلل فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته
وجواز تاثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها ليلزم المحال قلنا جواز وقوعه
بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن تدقيقات الامام الرازي
في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب ولا يجوز ان يكون
محوجا الى السبب لا بعينه لان غير المعين لا تحقق له وما لا تحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فيكون
محوجا الى السبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى ذلك
السبب والسبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا فيكون الكل بايجاده تعالى
وقد ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كل مقدور لله تعالى
واقع بقدرته وحده انه لو لم يقع بقدرة الله وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم
ترجيح احد المثلين وهو بل ترجح المرجوح لان القدرة الحادثة مع ان قدرة الله تعالى اقوى
واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين واما ان لا يقع شيء منهما وهو ايضا باطل
لان التقدير وقوعه في الجملة ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع وما ذاك الا وقوعه
بالقدرة الثانية فلا يتصور وقوعه بها الا اذا وقع بهما وهو دور وايضا لو وقع بقدرة الغير
لما ثبت لله تعالى قدرة على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا للرب وهو محال بخلاف
ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون نفوذ القدرة لا تعجيزا الثاني الوجه الثاني من الوجوه
العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة
فلان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار
من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور هذه الملازمة يستنكر الخلق بدون
العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بعالمية الصانع على علمه بالعالم واما بطلان اللازم
فلوجوه منها ان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها
ومنها ان الماشي انسانا كان او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعور له بتفاصيل
الاجزاء والاحياز التي بين المبداء والمنتهى ولا بالآنات التي منها يتالف ذلك الزمان

ولا بالسكنات التي تتخللها تكون تلك الحركة ابطأ من حركة الفلك او بالحد الذي لها من وصف الحركة
والبطوء ومنها ان الناطق ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي
هي آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف
ومنها ان الكاتب يتصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء
والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل
حركاتها واوضاعها التي بها تتاتى تلك الصور والنقوش الثالث لو كان فعل
العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل
الاختيار لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يتوقف
على مرجح اولا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون
وقوع الفعل بدلا عن الترك محض اتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك
المرجح من العبد ينتقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح آخر
لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال
العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع الاولوية فكيف مع المرجوحية
ولان وجود الممكن ما لم ينته رجحانه الى حد الوجوب لم يحصل على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد
الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واسناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد
ان العبد ليس بموجد لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة
الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة ان لنا مكنة واختيارا وانا ان شئنا الترك
تركنا وثانيها انه جار في فعل البارئ تعالى فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد منه
في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم العالم وصدوره عن البارئ تعالى بطريق الوجوب
من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا ينتقل الكلام الى حدوث
الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي الى امر ازلي يلزم معه الاثر ويعود المحذور وثالثها
ان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة
صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجح بلا مرجح ورابعها
ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعي ووجوب الفعل معه لا ينافي
الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة والجواب عن الاول بان كلامنا
في حصول المشيئة والداعية التي يجب معها الفعل او الترك ولا خفاء في انه ليس بمشيئتنا واختيارنا
واليه الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله وهذا
سبب ذهاب المحققين الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر
في صورة مختار وعن الثاني بان للبارئ تعالى ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل
في وقته فلا يحتاج الى مرجح ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد
فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا ويحتاج الى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله

من غير اختيار العبد فيها وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بتوقف المرجح في الفعل
الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي بل المرجوح لا لمرجح فان الهارب
يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا بالآخر او اصعب منه وفيه نظر للقطع
بان ذلك لا يتصور الا بداعية لا يكون بمشية العبد بل بمحض خلق الله تعالى وح يجب الفعل
ولا يتمكن العبد من تركه ولا نعني بالانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر
الجواب عن الرابع الرابع قد ثبت ان الله تعالى عالم بجميع ما كان وما سيكون
وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله تعالى انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم الله تعالى انه لا يقع يمتنع وقوعه
نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه بالنظر الى ذاته ولا شيء من الواجب والممتنع باقيا
في مكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل الجواز ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد
يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب البتة ان يقع البتة بقدرته
واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار غاية الامر انه
يكون بالحادثة لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وقد اشرنا
الى ان القصد من بعض الادلة الى الالزام دون الاتمام ثم يرد نقض الدليل بفعل الباري
جل بانه يجري فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان الاختياري ما يكون
الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا يتحقق في فعل الباري لان ارادته
قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجاز ان يتعلق ح بتركه وليس ح سابقة علم يتحقق
الوجوب او الامتناع اذ لا قبل للازل والحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور
بخلاف ارادة العبد وتقرير الامام في المطالب العالية هو انه لما وجب في الازل وقوع الفعل
او لا وقوعه في وقته لزم ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس في العبد لان الحادث لا يصلح سببا
للازلي بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم فلا يستتبع بل القدرة والارادة اذ بهما
التاثير فثبت ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بتوسط وهو المط وهذا ضعيف
جدا لكن النقض مندفع عنه واما التمسك كالاستدلال على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم
فكذا بتعلق الارادة وتقريره اي عن تقرير الامام ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع
فلا يكون باختيار العبد وقدرته او لا يمنع بجواز ان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل
والترك وثانيا يمنع وجوب وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيجيء
الخامس لو كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد
الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء
منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي
لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم
ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح
لان العبد مستقل كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى

لكون قدرته اقوى اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا يقبل التفاوت
في القوة والشدة وقد صرح الامام الرازي بان المقدور لا يقبل التجزي ولا التفاوت
بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك بل الكل متساوي الاقدام
في القوة غاية الامر ان احدهما يكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى
وعليه منع ظ وقد يستدل للمقدمتين على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى دون قدرته
وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته
واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان الشيء من لوازم ماهيته لا يختلف باختلاف
الاوقات ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الاعادة بقدرته على الابتداء
كما نطق به التنزيل احتجاجا على منكري الاعادة بالنشأة الاولى والاعتراض عليه
بمنع امكان اعادة المعدوم مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية الابتداء شرطا او خصوصية
العود منافيا او بمنع عدم قدرة العبد على الاعادة ليس بشيء لان الخصم معترف بالمقدمتين
ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان حكم الامثال
واحد لكنا نقطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت
وان بولغ الجهد في التدبر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان
قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان
او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء منها باعتراف الخصم
ولا يرد النقض بالقدرة والاكتساب لانها انما تتعلق بالادوات واحوالها وهي مختلفة
ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام
والاعراض والشياطين وكثيرا من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من الكل واشرف
فلو كان العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا
فان قيل القدرة على الايمان احسن واصح واصلح من الايمان لتوقفه عليها وهي خلق
الله تعالى قلنا فيلزم ان يكون القدرة على الشر والتمكن منه شرا من الكفر واقبح منه
ومنها ان الامة مجمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة
وتجنبه عن الكفر والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لحمله على سؤال
الاقدار والتمكين لانه حاصل او التقرير والتثبيت لانه عائد الى الحصول في الزمان الثاني
وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة
الايمان به ولا يتصور ذلك الا اذا كان بخلقه واعطائه وان كان لكسب العبد مدخل
فيه واما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتثويب ونحو ذلك
فشيء آخر فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم قلنا ثم فان من شانه
استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لا الذم بخلق القبائح وارسال النقم
لانه المالك فله الامر كله لا يقبح منه خلق القبيح فان قيل فعندكم الايمان بخلق الله تعالى وعندهم

مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى ان من قال الايمان مخلوق كفر فلما وجه فلما
وجه ما اشار اليه ابو المعين النسفي رح من ان الايمان ليس كله من مولى العبد على ما هو
الجبر ولا من العبد الى الله تعالى على ما هو القدر بل من الله تعالى التوفيق والتوفيق والهداية
والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والقصد والاهتداء
والقبول وهي مخلوقة هذا والاوجه ان يجيء من الكتاب ويثبت ما هو الصواب لكن
لما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف فالاولى التمسك بالكتاب والسنة والاجماع
اصل الحق من الامة لا بمعنى اثباته في نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقائق العقلية قبل حدوث
العالم ووجود الصانع لا تثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعا
فيه وان لم نقف على التفصيل فاما السمعيات فكثيرة فان قيل التمسك بالكتاب والسنة
يتوقف على العلم بصدق كلام الله وكلام الرسول عم ودلالة المعجزة وهذا لا يتأتى
مع القول بانه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه لا يمتنع منه التلبيس والتدليس
والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوه صدق كلامه
وثبوت النبوة ودلالة المعجزة فلنا العلم بانتفاء ذلك لقوله تعالى وان كانت ممكنة
في نفسها من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعتزلة بحجة
الكتاب والسنة المتمسكين بهما في نفي كونه تعالى خالقا للشرور والقبائح وافعال العباد
فلو توقف حجيتهما على ذلك كان دورا منها ما ورد في موضع التمدح جل الادلة
السمعية على هذا المطلب انواع باعتبار خصوصيات تكون للبعض منها دون البعض مثل
الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل والفعل او نحو ذلك
فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا
واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كما قال نفسه لان كل حيوان
عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع
بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل
بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه
فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل
كخلقه في موضع المصدر كما هو الظاهر يفيد خلق كل احد مثل خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن
له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره تقديرا تمسكا بالعموم وبان قوله وخلق كل شيء
ازالة لما يتوهم من ان العبد وان لم يكن شريكا له في الملك على الاطلاق لكنهم يخلقون
بعض الاشياء والا لكان ذكره بعد نفي الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه
بقدر اي خلقنا كل موجود من الممكنات بتقدير وقصد وعلى مقدار مخصوص مطابق للغرض
والمصلحة ولا فادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة
وبقدر خبر والمعنى ان كل شيء خلقناه فهو بقدر فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء

الايمان له طرفان فعل الله وهو الهداية
والتوفيق وفعل العبد وهو الاقرار
والتصديق فان عني من الايمان
فعل الله فهو غير مخلوق لانه من صفاته
وان عني فعل العبد فهو مخلوق
والله خلقكم وما تعملون
منه

ما لم يخلقه بقدر ومما اشرنا اليه من كون الشيء اسما للموجود او متعلقا به اندفع ما قيل انه لا بد
من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب ايضا لانه لم يخلق ما لا يتناهى من الممكنات ووقوع
اسم الشيء عليه وح لا يبقى فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقناه جزاء او صفة
على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق مخلوق له بخلاف الصفة
ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اما اذا كانت مصدرية على ما اختاره سيبويه
لاستغنائها عن الحذف والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة
على حذف الضمير اي وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم
على عبادة ما يعملون من الاصنام فلان كلمة ما عامة تتناول ما يعملونه من الاوضاع والاكوان
والمعاصي والطاعات وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد
او بخلق الرب هو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلوة والاكل والشرب
والقيام والقعود ونحو ذلك مما يسمى الحاصل بالمصدر لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات
العقلية الا يرى الى مثل يقيمون الصلوة يفعلون الزكوة يعملون الصالحات والسيئات ومنه
النكتة مما غفل عنه الجمهور فبالغوا في نفي كون ما موصولة حتى صرح الامام الرازي بان مثل
ما تنحتون وما تأفكون في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يأفكون مجاز وفي الكشاف وانما اعترضهم
بان الآية حجة عليكم لا لكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين لجهل المتنازع
ومنها كقوله تعالى هو الله الخالق من آيات صرح فيها بلفظ الخلق الا ان في دلالتها
على المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهذا جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد حصر الخالقية
في الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشان او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق
صفة فذكر الامام الرازي انه لما كان ايه هو علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة
بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا
المعين ولزم ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غير وفيه ضعف لا يخفى على العارف
باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق
احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصوارف والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها
على طريق ثبوت اللازم اعني العلم لثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا
من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا استدل بالآية على نفي كون العبد خالقا
لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه لافعاله بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات
الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الآية على كون
العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتأمل وقوله تعالى
هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا ينفي خالقا سوى الله على الاطلاق بل يوجب
كونه رازقا لاهل السماء والعبد ليس كذلك واجاب الامام الرازي بان ملائكة السماء يعني
في انزال الامطار رازقون لا بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع النبات والثمار كما قال

رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم لوجد خالق غير الله يرزق من السماء وفيه ضعف
وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا تناول المسيح والملائكة وغيرهم
من الاحياء الذين يدعوهم الكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فارو
ني ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله تعالى لم يخلق شيئا والا لكان للكفار ان يقولوا
نحن خلقنا كثيرا من الحركات والاوضاع والهيئات المحسوسة ان اريد بالارائة الابصار
وان اريد الاعلام فجميع الافعال الباطنة والظاهرة لكن منشأ الوجهين على ان لا يكون
الموصوف اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الا له الخلق والامر
خلق لكم ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شيء
خلقه ثم هدى فانه يدل على الوجوه لكن يحمل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخلق هو الايجاد
على وجه التقدير الخالي عن الخلل وعلى الوجه الذي تقدره والايجاد للعبد ربما يقع على وجه
الخلل وعلى خلاف ما قدره فلما ليس الخلق الا ايجادا على وجه التقدير الا يعاج على قدر مخصوص
وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان هو موجدا له لكان خالقا ومنها نحو قوله تعالى
حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصيير اي التحصيل
صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال العباد افاد انها بجعل الله تعالى وخلقه والمعتزلة
يحملون امثال هذا على اعطاء التوفيق ومنح الالطاف والخذلان ومنعها او التمكين
والاقدار ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لمثل ذلك التأويلات عند المنصف
ومنها مثل فعال لما يريد هذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته
ومشيئته وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اي موجدها
سوى الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر ومنها كل من عند الله ومن
آيات يختلف الكتاب في افادة المطلوب فالظاهر من قوله تعالى وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله
وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات
والمعاصي وغيرها بخلق الله تعالى ومشيئته لا نفس الاحتياج اعني الامكان او الحدوث مشترك بين الكل
بحيث لا يسع ان يخفى على العاقل فما لهم لا يفقهون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك ما اصابك
من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اي كيف يكون منه
السيئة او يحمل على جهة السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى وما بكم من نعمة
فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان وجميع الطاعات
حاصلة من الله تعالى وبتكوينه لكونها نعماء لنا ومرادة له ومن قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان انه
الذي اثبت الايمان واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى انه الموجد الضحك
والبكاء ومن قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر انه الموجد لسيرانكم ومن قوله تعالى اولم يروا
الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير في الهواء مع انه فعل
اختياري من الطائرين وامثال ذلك كثيرة جدا رب اشرح لي صدري وما النصر الا من عند الله ربنا

لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وتأويل الآية بالقدرية عدول عن الظاهر الا لضرورة لكسبا ...
من ابطال ادلتهم القطعية ومنها ما تواتر من الاحاديث الواردة في باب القضاء
والقدر وكون الكائنات بتقدير الله تعالى ومشيئته وان كانت آحادا الا انها متواترة
المعنى كشجاعة علي رضي الله عنه وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقات مثل البخاري ومسلم وغيرهما
وان وقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ فمنها ما روى ابو هريرة رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احتج آدم وموسى يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة
فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده اتلومني على امر قدره الله
علي قبل ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم عليه السلام موسى ومنها ما روى علي رضي الله عنه انه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله
بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن بالقدر خيره وشره ومنها ما روى
ابن عمر رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل شيء بقدر حتى العجز والكيس ومنها
ما روى حذيفة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته
ومنها قوله عليه السلام ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء اقامه
وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضي الله عنه كان النبي صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول
يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد آمنا بك
وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار
الى السبابة والوسطى يحركهما والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة واما المعتزلة
القائلون بان افعال العباد واقعة بخلقهم وايجادهم استقلالا فافترقوا فرقتين فابو الحسين
البصري واتباعه ادعوا ان الحكم ضروري مركوز في عقول العقلاء المنصفين الخالين
عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبيه او الاستدلال فانه ربما يكون
الحكم ضروريا والحكم بضرورته استدلاليا الاول ان كل احد يفرق بالضرورة بين حركاته
الاختيارية كالمشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط
من السطح وما ذاك الا ان الاولى بقدرته وارادته بخلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة
ان تصرفاته واقعة بحسب قصده ودواعيه كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد
الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سما ولا معنى لموجد الفعل بالاختيار
الا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح
من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لتلك الافعال لما حكم
بذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولهذا اذا رمي العاقل بذم الرامي
لا الآجر الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام والمشي من الصحيح البنية لا من الزمن
والمقعد بناء على صحة حدوثهما من الاول دون الثاني واذا كان الفرع ضروريا فالاصل
بطريق الاولى الخامس انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك الانملة دون الجبل ولا معنى لهذا

سوى العلم بقدرته على تحريكها دونه ولهذا يقصد الحاذق طفر الجدول الضيق دون الواسع
على ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب ما يحدثه المأمور ولهذا يتلطف
في استدعاء ذلك الفعل منه وانه ينهى عما يكرهه من الافعال التي يحدثها المنهي وكذا الحث
والبعث وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد ما يحدثه والجواب ان من الوجوه التي
سوى ان من الافعال المسندة الى العبد ما هو متعلق بقدرته وارادته ودواعيه بحسب قصده
ودواعيه وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد واقعة على حسب
قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كان مخلوقا لله تعالى كاف في حسن المدح
والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والبعث ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو
المتنازع فيه فضلا ان يفيد العلم الضروري بذلك والعجب من ابي الحسين وهو في غاية الحذاقة
كيف اجترأ على مثل هذه الدعوى وهي آية الوقاحة حيث نسب جمعا من العقلاء
الى السفسطة وانكار الضروريات واما السنية والجبرية فظ واما المعتزلة فلانهم جعلوا الحكم
بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر الامام الرازي في نهاية العقول
ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر
على مرجح وذهب الى ان الفعل يتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل
عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله وفيه ابطال
للاصول التي عليها مدار الاعتزال فخاف من تشنيع اصحابه انه رجع عن مذهبهم فلبس الامر
عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام لا يقال الاعتراف
بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول
بان قدرة العبد مؤثرة في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم
الضروري في الاول لانا نقول انا لا نستدل بالدليل المذكور لاجل بيان
ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين
فاذا كان ابو الحسين قد ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق لكنه يلزم منه فساد مذهب الاعتزال
بالكلية لانه لا فرق في الفعل بين ان يأمر الله العبد بما يكون فعله لله وان يأمره بفعل
يجب حصوله عند فعل الله ويمتنع حصوله عند عدمه فان المأمور على كلا التقديرين لا يكون
متمكنا من الفعل والترك ولا يحسن ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وان يعذبه
على ما يجب حصوله عند حصول ما احدثه الله فيه ولا يحسن خالق القبيح والظلم وفاعل ما يوجب
القبيح والظلم ممن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب
الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال في هذه المسئلة وان مبالغته
في دعوى الضرورة منها كانت على سبيل التقية والتلبيس وزعم بعض المتأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب
عند خلوص الداعي انا نعلم ان القادر يفعله مع امكان الترك كما نعلم ان الله تعالى يثيب الانبياء
والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على

مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولولا وجوب الاتيان
بمثله بالمعنى الذي ذكرنا لما عرفنا عجزهم لجواز ان يقدروا ولا يأتوا به وفيه نظر
لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك
وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته فيتم ما ذكره الامام
من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان ملك الداعية والارادة
الجازمة ليست بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين
لا الجبر المطلق الذي يقول به المجبرة وبطلانه ضروري واما ان لا يلزم فلا معنى لتسميته
بالوجوب ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان الموجب متساوي الامرين
وانما العلم فرع اعتقاد الوجوب الا ترى انه اذا قيل من اين عرفت عجز المتحدين قيل
لانه خلصت دواعيهم فلو قدروا لاتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء
اللازم على انتفاء الملزوم ولهذا يستدل بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية او عدم
الارادة ومنهم من احتج عليه المتقدمون من المعتزلة على ان العلم بكون العبد
موجدا لافعاله نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية اما العقليات فترجع الى جهة
الاول وتسمى عمدتهم الكبرى وعروتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال
لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم على ما ليس بفعل
له ولا واقع بقدرته واختياره ورد بالمنع بل ربما يمدح او يذم على ما هو محل له كالحسن والقبح
واعتدال القامة وافراط القصر ومنها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهي
اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمأمور ولا مدخل في قدرته بل ما لا يطيقه كمرض ونحوه
حتى ان العقلاء يضحكون منه وينسبون الامر الى الحمق والجنون بمنزلة من يطلب من الانسان
خلق الحيوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشي على الارض والصعود في الهواء
وكذا الثواب والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو مخلوق المثيب والمعاقب
حتى ان من يعاقب على ما خلقه كان اشد ضررا على العبد من الشيطان واقبح منه بالذم
اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال
الرسل وبعثة الانبياء وانزال الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث
على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل ونحو ذلك فائدة الا اذا كان لقدرة العبد
وارادته تأثير في افعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين الافعال
التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاق فاعلها المدح في العاجل والثواب
في الآجل والتي ليست كذلك كالكفر والايمان وكالاساءة الى الفقراء والاحسان
وكفعل النبي من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال
والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيح والدعوات المترتب عليها
الثواب والاجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء التي لا تورث الا اللوم والعقاب

لان الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير للعبد ومنها بطلان التفرقة بين الحركات التي تظهر من أعضاء العبد
بقدرته وإرادته والتي تظهر منها بقدرة الغير وإرادته كما إذا حرك زيد يد عمرو مثلا
مع ان كل احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على الجبرية النافين
لقدرة العبد واختياره لا علينا من يجعل فعله متعلقا بقدرته وإرادته وإن كانت بخلقه وعقيب
عزمه وان كان بخلق الله تعالى ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بترجيح
هو محض خلق الله تعالى على ان من النقض آتيا لازم المعتزلة ايضا لبطلان استقلال العبد
بناء على وجوب الفعل او امتناعه بوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله تعالى بوقوعه او لا وقوعه
ومنها ما تفرع بطريق آخر فان المدح والذم لا يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية
كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل
الله تعالى بتصرفه فيما هو حقه لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار
وان التكليف والتعجيز والتهديد والوعد والوعيد ونحو ذلك قد يكون دواعي الى الفعل
والترك فيخلقه الله تعالى وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لله تعالى لا ينافي افتراقهما
بوجوه اخر الثاني ان كثيرا من افعال العباد قبيح كالظلم والشرك والفسق والقول
بالولد ونحو ذلك والقبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد
بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة حميدة فلا يقبح خلقه فعله
وما يقال انه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه ليس بشيء فان الظالم من اتصف بالظلم
لا من اوجده في محل آخر الثالث ان فعل العبد في حيز الوقوع واللاوقوع تابع لقصد
العبد وداعيه وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى
فللقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب
البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى
فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوقوع والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده
عند ارادته او يوجده عند كراهته وكذا ان نظم القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد
الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد
تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب ان ما ذكر في بيان الصغرى
لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة
الغير كالخدم والعبيد فينتقض الكبرى وكذا الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون
بتبعية ارادة الله تعالى وقد اتفقت ارادة العبد بطريق جري العادة الرابع ان الله تعالى
لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان
متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم ح فيلزم ان يكون الباري
تعالى وتقدس كافرا وظالما وفاسقا وآكلا وشاربا وقائما وقاعدا الى غير ذلك من القبائح التي
تستطيع العقول اقوالها على الله تعالى بل اخطارها بالبال ومنشأ الشبهة كما تسمعها من جمع العوام

والسوفسطائية من المعتزلة شيخ حتى وجدنا في كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطي على العقول
وعنده نفي العلوم التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الالفاظ
انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل او لا يرون ان كثيرا من الصفات
قد اوجدها الله تعالى في محالها وفاقا ولا يتصف الا بها المحال ثم اذا ثبت بالدليل
ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم
على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام وكان قول القائل لخصمه هذا ستك باطل
حجة لكونه كلام الله عن ذلك علوا كبيرا او من جهلهم يوردون مثل هذا الالزام على اهل الحق
ويحملون قول السني للمعتزلي آذيتني او ظلمتني او اقبل علي وما اشبه ذلك تركا
للمذهب ويعتقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند السنية وتمادوا
في ذلك حتى زعم بعض متعصبيه الشيعة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس مجاز عند اهل السنة
واما السمعيات فكثيرة جدا حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على بطلان
الجبر وقد نبه الامام الرازي في سورة الفاتحة لمثل هذا على المنافي وبلغ الامدي الاحصاء
في التنويه والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط ولا يلهم السمعية على كثرتها في عدة
انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد واسناد الفعل الى [illegible]
وهو اكثر من ان يحصى فلنبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة
الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع
في شيء وزعم الامام انه لا مخلص عنها الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعي مؤثر
في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض
بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثاني الآيات الواردة
في ان امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعات
وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وقصص
الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم وللايقاظ والاعتبار باحوالهم
وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال وقد عرفت الجواب
الثالث الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للافعال الى العباد وهي العمل
كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها وهذا كثير جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير
فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى لبئس ما كانوا يصنعون والله عليم بما يصنعون
والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق
وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين
وتخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر ع م حتى احدث

لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها والجواب ان ما ثبت بالدلائل القطعية
ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب حمل هذه الالفاظ مجازا على التسبب العادي
اي من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا القياس او حمل هذه الاسناد
مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة وهذا في غير لفظ الكسب
فانه يصح على حقيقته والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل بمعنى التصيير وهو لا يستلزم الايجاد او يحمل مثل
جعل الله تعالى الدرهم في الكيس وجعل له شريكا واما على رأي الامام وهو ان مجموع القدرة
والداعية مؤثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال
ولا استقلال للعبد ولا اعتزال الرابع الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة
وانه لا مانع من الايمان والطاعة والالجاء الى الكفر والمعصية كقوله وما منع الناس
ان يؤمنوا كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة
معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك فعلى مذهب
المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمته واردته واجريت به
وخلقت قدرة وداعية يجب معها الكفر وكل هذه موانع من الايمان فيكون الهم
حجة للكافر وجاز ان لا يكون حجة عليه والى هذا اشار الصاحب بن عباد وكان غاليا
في الرفض والاعتزال ساعيا في ترقية ابي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاء ذكره
حيث قال كيف يأمر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل
وقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى تصرفون وخلق فيهم الافك ثم يقول
انى تؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل
ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله
وحال بينهم وبين الايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال
فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب
ان المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية
الخامس الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا
ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب
ان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئته الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله تعالى
وفي تعداد هذه الانواع وافرادها اطالة وقد فصلها الامام في كتبه لا سيما المطالب العالية
واوردوا ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الآيات وانهم في الجواب على ان الادلة السمعية
متعارضة فالتعويل على العقليات وعمدتهم في ذلك دليل الداعي الموجب ودليل العلم الازلي ولذا نقل
عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول هما العدوان للاعتزال والا فقدم الذات لنا واما دليل
الارادة وقد اوردوا الجواب عنه عدة ايضا فلا معول عليه عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى
عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم المجوسي عمرو بن عبيد حتى قال لم لا تسلم فقال لان الله تعالى

لم يرد اسلامي فقال ان الله تعالى يريد اسلامك لكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون
مع الشريك الغالب قال خاتمة يشير الى ما ذكره الامام من ان حال هذه المسئلة
عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع فيها اليها متعارضة
هذا فهو المعول للجبرية على انه لا بد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد وهو المعول للقدرية
على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان
بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة
للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم وهما
متعارضان ومن الالزامات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا تليق
بالعبد الذي هو منبع النقصان وان افعال العباد يكون سفها وعبثا فلا يليق
بالمتعالي عن النقصان واما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء بما يوهم بالامرين وكذا
الآثار فان امة من الامم لم يكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات
متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان
الاقوى بسبب ان الترجيح قولنا لا يرجح الممكن الا لمرجح يوجب انسداد باب اثبات الصانع
ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك
لان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادي البعيدة
على عجزه واضطراره فالانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد
في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني
قال وافعاله بقضاء الله تعالى وقدره قد اشتهر بين اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره
وهذا يتناول افعال العباد واما ظاهر عند اهل الحق لما بين من انه الخالق لها انفسها
او الخالق للقدرة والداعية الموجبين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله
فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون
القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه
وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي
وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرنا انها لمن الغابرين اي اعلمنا بذلك
وكتبناه في اللوح المحفوظ فجميع الافعال بالقضاء والقدر وقال الفلاسفة لما كان
جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع
الاول الواجب اياها فكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة مختلفا على سبيل الابداع
ممتنعا اذ هي غير متناهية يقبل صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهي مقتضيا
لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل
قدر بلطف حكمته زمانا يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجه

جميع الموجودات في العالم العقلي مجموعة ومجملة على سبيل الإبداع والقدر عبارة عن وجودها
في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال عز من قائل وإن من شيء إلا عندنا
خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم قالوا ودخول الشر في القضاء الإلهي على سبيل
التبع فإن الموجود إما خير محض كالعقل والفلك أو الخير غالب عليه كما في هذا العالم
فإن المرض وإن كثر فالصحة أكثر منه ولما امتنع عقلا إيجاد هذا العالم مبرأ عن الشرور
بالكلية فإن المطر المخصب لبلاد يعرض للأدور بالضرورة وجب في الحكمة إيجاده
لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء وإن كان مكروها
غير مرضي ثم لا خلاف في ذم القدرية وقد ورد في صحاح الأحاديث لعنت القدرية
على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفي الخير والشر كله بتقدير الله ومشيئته
سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم إياه وقيل لإثباتهم للعبد قدرة الإيجاد
وليس بشيء لأن المناسب ح القدري بضم القاف وقالت المعتزلة إن القدرية
هم القائلون بأن الخير والشر كله من الله وبمشيئته لأن الشائع نسبة الشخص إلى ما يثبته
ويقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا إلى ما ينفيه ورد بأنه صح عن النبي عم قوله القدرية
مجوس هذه الأمة وقوله إذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع أين خصماء الله فتقوم
القدرية ولا خفاء في أن المجوس هم الذين ينسبون الخير إلى الله والشر إلى الشيطان
ويسمونهما يزدان وأهرمن وأن من لا يفوض الأمور كلها إلى الله تعالى ويفوض بعضها
ينسبه إلى نفسه يكون هو المخاصم لله تعالى وأيضا من يضيف القدر إلى نفسه ويدعي كونه الفاعل
والمقدر أولى باسم القدري ممن يضيفه إلى ربه فإن قيل روي عن النبي عم أنه قال
لرجل قدم عليه من فارس أخبرني بأعجب شيء رأيت فقال رأيت أقواما ينكحون أمهاتهم
وبناتهم وأخواتهم فإذا قيل لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عم
سيكون في آخر أمتي أقوام يقولون مثل مقالتهم أولئك مجوس أمتي وروى أصبغ بن نباتة
أن شيخا قام إلى علي بن أبي طالب رض بعد انصرافه من صفين فقال أخبرنا عن مسيرنا
إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا
موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة إلا بقضاء وقدر فقال الشيخ عند الله أحتسب
عنائي ما أرى من الأجر شيئا فقال له مه أيها الشيخ عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون
وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين
فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما
وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي ولم يأت
لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن أولى بالمدح من المسيء ولا المسيء أولى بالذم
من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب
وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها إن الله أمر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا

ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل إلى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا
ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ ما القضاء والقدر اللذان
ما سرنا إلا بهما قال هو الأمر من الله تعالى والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه
وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا إلى العرب وهم قدرية يحملون ذنوبهم على الله تعالى وتصديقه
قوله تعالى فإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قلنا ما ذكر لا يدل
إلا على أن القول بأن فعل العبد إذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه وإرادته يجوز للعبد
الإقدام عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس
فليظهر أن هذا قول المعتزلة لا المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم أنهم
يروجون باطلهم بنسبته إلى مثل أمير المؤمنين علي وأولاده رضي الله عنهم وقد صح منه
أنه خطب الناس على منبر كوفة فقال ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره وشره وأنه حين
أراد حرب الشام قال شمرت ثوبي ودعوت قنبرا قدم لوائي لا تؤخره حذار الموت فإن
الحذار ما قد قدرا وأنه قال لمن قال إني أملك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله
أو تملكها بدون الله فإن قلت أملكها مع الله فقد ادعيت أنك شريك الله وإن قلت
أملكها بدون الله فقد ادعيت أنك أنت الله فتاب الرجل على يده وأن جعفر الصادق قال
للقدري اقرأ الفاتحة فقرأ فلما بلغ قوله إياك نعبد وإياك نستعين قال له على ماذا
تستعين بالله وعندك أن الفعل منك وجميع ما يتعلق به من الأقدار والتمكين والألطاف
قد حصلت وتمت فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين
إلى أن فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا آخر في محل القدرة أو خارجا عنه وذلك يسمى التوليد
وفرعوا عليه فروعا مثل أن المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع أن يقع بالقدرة
الحادثة بطريق المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم في أن المتولد هل يقع في محل
الله تعالى أم جميع أفعاله بطريق المباشرة وفي أن الموت هل هو متولد من الجرح حتى يكون فعل
العبد إلى غير ذلك ولما ثبت استناد الممكنات إلى الله تعالى ابتداء بطل التوليد من أصله والمعتزلة
تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد سواء قالوا من محله المباشر أو جعله المتولد كما لا له
بالأول بما ذكروا في مسألة خلق الأعمال من وقوعه على وفق القصد والداعي ومن حسن المدح
والذم والأمر والنهي بل لأن المدح والذم على الأفعال المتولدة كالكتابة والصناعة
والبناء والكلام والدفع والجذب والقتل ونحوها أظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشر
لأنها لا تظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي أظهر منها لأن أكثر الدواعي إنما يكون
إلى المتولدات وللكفار مثل ما ذهب النظام من المعتزلة إلى أنه لا فعل للعبد إلا ما يوجد
في محل قدرته على ما قال معمر لا فعل للعبد إلا الإرادة وما حدث بعدها إنما هو بطبع المحل وقيل لا فعل
للعبد إلا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلا لم يقع بحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل لأن كثيرا
من أرباب الصناعات ينقصون أعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم وأغراضهم وأيضا لو كان فعلنا

يصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم
ظاهر البطلان كما في السهم المرسل من القوس ولك ان علم الموافقة للغرض لمانع مثل الخطا
في تهيئة الاسباب وعدم التمكن من ترك الفعل لمانع مثل احد السبب التام لا ينافي كونه
فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الفعل والترك انما يكونان عند وجود
الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم الملتزق طرفاه بيدي
قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه الآخر معا فحركته اما ان تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع
العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما وهو المطلوب
وفيه نظر اذ للخصم ان يمنع استقلال كل من القدرتين بالحركة على الوجه الذي وقع
باجتماعهما غاية الامر انهما يستقل بالحركة في الجملة الثاني انه لو كان مقدورا
للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري تعالى لان السبب عندهم موجب
للمسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا باحداث المتولد من غير تاثير للقدرة
فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل
فيما اذا رمى الانسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم حيا فجرحه وافضى الى زهوق روحه
بعد شهور واعوام فهذه الجراحات والآلام افعال وحدثت بعد ما صار الرامي عظاما
رميما واعترض بانه يجوز ان يشترط في تاثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة وبان معنى
كون المتولد بقدرة العبد انه تاثير في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا انه يقع
بها في المحل العادة الحادثة لا يكون معدودا لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما تقوم بمحلها
وان كان يخلق الله تعالى انظر في الوجوه الاربعة على تقدير تمامها هل تفيد ذلك ام تفيد
بعضها عاجزة ونفي مذهب الخصم المواكلة مذهب اهل الحق ان ارادته تعالى متعلقة
بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا الى النبي عم ان ما شاء الله
كان وما لم يشا لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق
كما في الخلق يقال انه خالق الكل ولا يقال خالق القاذورات والقردة والخنازير وخالفت
المعتزلة في الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع
وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والظاهر
انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد
فرأى الاستاد ابا اسحاق الاسفرايني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاد على الفور
سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمتقضي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقيصة ولا مغلوبية له في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد دخول
القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشيء لانه لم يقع هذا المراد
ووقع مراد العبد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية لنا على ارادته تعالى انه خالق
لما يعده من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي

الفعل والترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدم وقوعه فعلم استحالته لاستحالة انقلاب
علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه
والمقدور اذا كان مشتملا على المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع البتة وتمكن من امره
النبي الصادق بان قيلا ما نفعله البتة بعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد فعله بل يحرمه والجواب
ان هذا تمن لا ارادة فانها الصفة التي شانها التخصيص والترجيح واما الآيات والاحاديث
في هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى ولو اننا نزلنا عليهم الملائكة وكلمهم الموتى
وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه
يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولا ينفعكم نصحي ان اردت
ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهديكم
اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا
وتزهق انفسهم وهم كافرون انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء
والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تاويلات
فاسدة وتعسفات باردة يضحك منها الناظر ويتعجب منهم فيها يحوجون ويوسعها يخوضون
ولظهور الحق في هذه المسئلة كاد عامتهم يعترفون ويجري على السنتهم ان ما لم يشا الله
لا يكون ثم البعدة القصوى لهم في التقصي عن اكثر الآيات حمل المشية على مشية القسر والالجاء
حتى سئلوا عن معناها تحيروا فقال العلاف معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم
ورد بان المؤمن حينئذ يكون هو الله لا العبد على ما زعم في لزوما حيث قلنا بان الخالق
هو الله مع قدرتنا واختيارنا وكسبنا فكيف بدون ذلك وقال الجبائي معناها خلق العلم
الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا العلم
ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الآيات ولا دلالة على انهم لو راوا كل آية ولو تيل لا يؤمنون الخبر
وقال ابنه ابو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا
ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على انه لو كان
ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد بفساد
تاويلاتهم لدلالته على انه لم يهد الكل لسبق الحكم بملء جهنم ولا خفاء في ان الايمان والهداية
بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة وتمام تفصيل هذا المقام وتزييف تاويلاتهم
في المطولات وكتب التفاسير والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح
قبيح والله تعالى منزه عن القبائح ورد بانه لا قبح منه غاية الامر انه يخفى علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب
على ما اراده ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر بما لا يريده والنهي عما يريده
سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الاتيان بالمأمور به كالسيد اذا امر عبده
امتحانا له هل يطيع ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيع
فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بشيء يبغضه وكذا النهي فان فيل تا مور السلطان

نادرا الى المامور به معللا بانه مركوز السلطان فلنا لا مطلقا بل اذا ظهر امارة الارادة وانما يعلل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لدوران مع وجودا وعدما ورد بالمنع بل هي موافقة الامر وانما تدور مع طلب الارادة او لم يعلم الجاهل لو كان مراد الكان قضاء فوجب الرضا به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه يقتضي لا قضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقضي ودعوى ان المراد بالقضاء الخلق والرضا به هو المقتضي من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر وفيه نظر السادس الآيات الشاهدة بنفي ارادته للقبائح وبالتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الانس والجن الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شيء الآية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشية الله تعالى وكذبهم وابطلهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله بالعباد تصرف منه في ملكه فالآية نفي للظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون الا مراد له وليس فيها انه لا يريد ظلم زيد على عمرو ولظهور ان المعنى على انه لا يريد ظلما منه واما نفي الامر والرضا والمحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضا من الاستحسان وترك الاعتراض وارادة الانعام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه على الكفر ولا يرضاه واما مقال المشركين فلم يقصدهم بذلك الا تمهيد العذر في الاشراك كما اوقال الله اذا استهزاء للسني وقصدا الى الزامه لو شاء الله رجوعي الى مذهبكم وخلق في عقائدكم لرجعت والدليل عليه انه قال تعالى وكذب الذين من قبلهم فجعل مقالتهم تكذيبا لا كذبا ورتب عليه الوعيد على تكذيبهم لا كما زعم المستدل ولهذا صرح في آخر الآية بنفي مشية منافيهم انه لو شاء لفعل البتة ازالة للوهم الذي ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مرادا وعموم للقطع بخروج من مات على الصبي والجنون فليخرج من مات على الكفر وبعد تسليم فليس المقصود بيان غاية خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون فكانه قال وما خلقتهم ليتفعوا بل لآمرهم بالعبادة اوليتذللوا الي اما بالنسبة الى المطيع فظ واما بالنسبة الى الكافر فبشهادة الفطرة على تذلله وان تحقق وافترى كذا في الارشاد للامام الحرمين وذهب كثير من اهل التاويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فيكون الآية على عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن

والانس وقوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كانه فعل الفعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات مكروهة فلا يكون مرادة لان الارادة والكراهة ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة للزوم كونها مرادة بان المعنى انها مكروهة عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله تعالى للزوم الخ واما جعل المكروه مجازا عن المنهي فلغو من الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهي

المبحث الثالث في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث افعال الباري تعالى مع انها لا تتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي نذكره اعني المامور به والمنهي عنه نظرا الى انهما مخلوقه ومن آثار فعله والى انهما تبعا للحكم متعلقان بافعال الباري تعالى اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح او الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا ومبنى التوجه للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به فحسن وما ورد النهي عنه فقبيح من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فالحاصل ان الفرق بين المذهبين في هذا القسم ان الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهي عنه فقبح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبيح فنهي عنه فالامر والنهي اذا وردا كشفا عن حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبح يتناول بعضها فعل الباري وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح وفوائد شرح مختصر الاصول لنا تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل وللجهات والاعتبارات فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا اذ لو كان

ليكون الحسن والقبح عقليان

الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم بط باعترافكم
وجه اللزوم ان فعل العبد اما اضطراري واما اتفاقي ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلا
اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن
فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا
على انه يفضي الى الترجح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك
المرجح ان كان من العبد نقل الكلام اليه ونتسلسل وان لم يكن منه وان لم يجب الفعل بل صح
الصدور واللاصدور عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطراري
والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص وصدور
الفعل منه عندها على سبيل الصحة دون الوجوب الا عند ابي الحسين ولو سلم فالوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف واجيب بانه
قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ومعه يجب الفعل ويبطل
استقلال العبد ومثله لا حسن ولا قبح ولا يصح التكليف به عندهم واما الاعتراض فانه
استدلال في مقابلة الضرورة ومعارض بفعل الباري تعالى وقد عرفت جوابه الثالث
لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم بط
فيما اذا تضمن الكذب انجاء نبي من الهلاك فانه يجب قطعا ويحسن وكذا كل فعل يجب تارة
ويحرم تارة اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة
باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب
الاقبح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخلص بالتعريض
والا ففي المعاريض مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا
الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل والضرب حدا [illegible] ظلما ثم
الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لاكذبن
غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه ولاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه
قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وقد يقرر اجتماع المتنافيين في الاخبار الغدي
كاذبا فانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن او لانه اما حسن فلا يكون القبح
ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح وبنى
الاستلزام على انحصار الاخبار الغدي في هذا الوجه وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب
واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبح فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح
قبيح وان كل حسن او قبيح ذاتي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام
واحد فيجتمع الحسن والقبح وهكذا اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها
بعدم الصدق فيلزم فيها الصدق والكذب كما نقول هذا الكلام الذي اتكلم به الآن
ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد تورد ذلك في صورة

في صورة كلامين غديين فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق او كل شيء مما اتكلم به
غدا بصادق خارجة ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق
فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه
مغلطة تحيرت في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولذا سميتها مغلطة جذر الاصم
ولقد تصفحت الافاق ولم اظفر بما يروي الغليل وتاملت كثيرا فلم يظهر الا ان التفاوت
وسواء الصدق او الكذب كما يكون حالا للحكم اي للنسبة الايجابية او السلبية على ما هو
اللازم في جميع القضايا قد يكون حكما اي محكوما به محمولا على الشيء بالاشتقاق كما في قولنا
هذا كاذب وذاك صادق ولا تناقض الا اذا اعتبر حالين لحكم واحد او حكمين
على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والآخر حكما لاختلاف المرجع
اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او هذا كاذب كما في التخصيصة التي هي
مناط المغلطة فاما اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق بعضها وهو قولنا هذا الكلام
صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما الحال لحكمها الكذب على ما فرضنا
والصدق حال للنسبة الايجابية التي هي حكم البعض وحكم للشخصية التي هي الكل فلم يجتمعا
حالين لحكم واحد ولا حكمين لموضوع واحد وكذا اذا فرضناها صادقة فلعل
المجيب يمنع تناقض الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى الحكم الشخصية
والآخر الى موضوعها لكن الصواب عندي في باب القضية ترك الجواب والاعتراف
بالعجز عن حل الاشكال الخامس لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض
وهو بط باعتراف الخصم وبما مر من الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه
لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك هو وجودي غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض
اما عدم القيام بنفسه فظ واما الوجود فلان نقيضه لا حسن وهو سلب اذ لو لم يكن سلبا
لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا بط بالضرورة واذا كان احد
النقيضين سلبا كان الآخر وجوديا ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة
للفعل الذي هو ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين قد يكونان
عدميين كالامتناع واللاامتناع وبان صورة السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم ان يصدق
على المعدوم وان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراده بعضها
وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان
الفعل فانه ذاتي له مع اجراء الدليل فيه وانما لم يمنعوا الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف
الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعي عند التحقيق امر لا عرض
متعلق بالفعل لا صفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول السادس لو حسن الفعل او قبح لذاته
او لصفاته وجهاته لم يكن الباري تعالى مختارا في الحكم واللازم بط بالاجماع وجه اللزوم انه لا
بد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصدر عن الباري تعالى بل يتعين عليه الحكم

بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي للاختيار واعترض بانه وان لم يفعل القبيح لصارف الحكمة لكنه قادر عليه متمكن منه ولو سلم فان الامتناع لصارف الحكمة لا ينافي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالزام او يراد به جعله متعلقا بالافعال الثاني ان قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه او داعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعترض بان الصارف والداعي في الحقيقة هو العلم باتصاف الفعل بالقبح والحسن عند الحصول تمسكوا بوجوه للمعتزلة في كون الحسن والقبح عقليين الوجه الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما بالغ فيه غير المليين حتى استقبحوا ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملائمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك فبطل اعتراضهم بانا نعني بالحسن ما ليس لفاعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما اعتراضهم بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب فلا يخفى ضعفه وعدم افضائه الى المدعى وربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الا من اهتدى الى تحصيل غرض الصدق والكذب بحيث لا ترجح اصلا ولا علم باستقرار رسم الشرائع على حسن الصدق وقبح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذلك انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء والجواب ان ايثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق محمود والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق قطعا وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدور المفروض وقد اوضحنا الفرق في فوائد شرح الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجره الحث على ذلك الفعل من غير ان يخطر بباله الى الاحسان من نفسه حتى غيره وبالجملة لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرائع على حسنها انما هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع بل لا مر آخر الثاني لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه تعالى وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به تعالى وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح

ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم قال الامام الحرمين ومما يجب التنبه له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائدا على الشرع موقوفا ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في القبيح واذا وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر هذا وقد بينا في بحث الكلام وامتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع لو لم يقبح من الله تعالى شيء لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وفيه انسداد باب النبوة والجواب ان الامكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى ممن العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع اولم يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرائع على ذلك واستمرار العادات بمثله فان ذلك مما يصار فيه ركونا الى العقول بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء وعدم ظهور ثبوت دعوتهم وقد مر بيانه مع الجواب وذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو رأي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي عليه السلام وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب والحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض المبحث الرابع لا خلاف في ان الباري تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة وسيجيء ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبائح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح لهو موجد للقبائح ولا فاعل لها فان قيل فلا يتصف بالحسن ايضا لانه لا حكم عليه امرا لا حكم كما لا حكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واما اذا اكتفي في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذي يثبت من مذهبنا هو انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه بمعنى ان تركه مخل للاخلال بالحكمة قلنا على الاول لا نزاع انه يستحق الذم عقلا على فعل

او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الكل لا نم ان شيئا من افعاله يكون لحث يخل تركه بالحكمة
لجواز ان يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصالح لا يهتدي اليها العقول فانه الحكيم الخبير على انه
لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار ولو سلم فلا يوافي مذهبهم
الى صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا اضطر المتأخرون منهم
الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا كما في العاديات
فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا او الجواب
ان الوجوب بهذا التفسير لا يخالف ما ذهبنا اليه والحكم بان الله يفعل البتة ما سميتموه واجبا جهالة وادعاء من غير دليل
بخلاف العاديات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والحق انهم لا يسمون كل ما اجرى به
الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة

المبحث الخامس

جمهور اصحابنا جوزوا تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض من فروع مسئلة
الحسن والقبح وبطلان القول بانه يجب منه شيء او يجب عليه فعل او ترك لان المخالفين انما عولوا
في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض قبيح شأنه ذلك عبث
وكلاهما قبيح لا يليق بالحكيم فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف
ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء كالصبيان والمغابين يستقبحون ذلك بل البهائم
بلسان الحال حيث يحاربون ما يكرهون والاذنان ونحوها من الاعضاء عند عدم الطاقة والاعراض
بان هذا منا وهو للطبع وألم ومشقة وتضرر لا قبح بالمعنى المتنازع فيه ومنهم من ابتنى قياس
الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى الذاهلين عن النواهي الشرعية بل المنكرين للشرائع
يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم ما لا يطيقونه ويذمونهم على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة
والجواب ان ذلك من جهة قطع المستقبحين بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف
لغرض العادة ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما لتنزه افعاله عن الغرض واما لتضمنها
حكما ومصالح لا يهتدي اليها العقول فان قيل كلامنا في تكليف المحتاج والمعاقبة على الترك لا في التكليف
لا لارادة فعل كما في التحدي قلنا نحن ايضا انما نعتبر احتمال الاسرار والحكم في ذلك التكليف وفي تثبيت
استحقاق العقاب   والمتنازع يشير الى تحرير محل النزاع على ما هو رأي المحققين من اصحابنا
فانه حكي عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف
ما علم الله تعالى عدمه او وقوعه او اراد ذلك او اخبر به كلها تكليف ما لا يطاق فقول مراتب ما لا يطاق
ثلث ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدمه او وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع
التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا
واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين وفي جواز التكليف به تردد
بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور
لم يصح الحكم بامتناع تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد
والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي

بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في
وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها في شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه
لكن لم يقع متعلقا بقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو
موضع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب
على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة
القرآن فانه لا خفاء في وجوب كونه مما لا يطاق فان قيل تكليف الجماد ليس بابعد من
جواز ان يخلق الله تعالى فيه الحياة والعلم والقدرة فكيف لم يقع نزاع في امتناعه حتى للقائلين
بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد حتى هو حال الجمهور
على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع بمعنى تحكم الاستقراء وشهادة مثل قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة في كلام القوم
لم يرد على محل النزاع اما للمانعين فمثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما ينفي
الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله تعالى او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال هو جهله
او كذبه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم
بدون اللازم فجوابه منع الكبرى وانما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان
لعارض كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون هو ممكنا في نفسه ومنشأ لزوم المحال
هو ذلك العارض ولعل لهذه النكتة في بعض كتبنا تقريرا آخر واما للمجوزين فوجوه
منها مثل قوله انبئوني باسماء هؤلاء وقوله فأتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف
تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد بخلق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد
وهو معنى ما لا يطاق وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا لقدرة العبد
وما وقع التكليف به متعلق لقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف
قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف
هو سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل ولو صح هذا الوجه
لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن
بل يموت على الكفر مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى
جهلا لا محال لا نم انه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق بانه لا يؤمن
انه يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغير علم الى جهل
كما اذا قدرت الآتي بالقبيح آتيا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا
من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لا يقال الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا
فمع تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن كما في ابي جهل
وابي لهب واضرابهما وقد وقع فت ان ليس هذا من المتنازع فلا يكون الدليل على هذا التقرير
واردا على محل النزاع واما على تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين

جائز بل واقع قال الامام الحرمين في الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال ايتفق
وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به
في جميع ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد امره ان يصدقه في انه لا يصدقه وذلك جمع بين
النقيضين وذكر الامام في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول
العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم
بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان واجاب بعضهم
بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد
بحسب اصله وان امتنع لسبق علمه او اخبار الرسول بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل واقع
بل لا اتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم
بان الايمان في حق مثله هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط
وقد يتمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ودلالته اما على الجواز فظاهر
واما على الوقوع فلانه انما يستعاذ في العادة عما وقع في الجملة لا عما امكن ولم يقع اصلا
والجواب ان المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف اما نفي الغرض فذهب
اليه الاشاعرة من ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض يعني من بعض لا له ثم عموم السلب
ولدوام النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض ولكن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم
بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل فيما الاول وجهان احدهما لو كان الباري تعالى فاعلا لغرض لكان
ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح
للفاعل من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لا نسلم الغرض يعود الى الغير فلا نسلم الملازمة لانا نقول
حصول ذلك الغرض للغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا للفعل ضرورة
وح يعود الالزام وقد يمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شيء من الافعال
غرضا لفعل الباري تعالى لما كان حاصلا لكليته ابتداء بل بتوسط ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض
واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية
من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد بلا واسطة لكل ممكن لا ان يوجد
ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف حصول البعض على البعض
كما في ترتب الحكم على العلم والوصول الى المشتهى على الاكل ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان يجعل
غرضا للفعل ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور له من غير شيء من الوسائط وقد يجاب
بمنع انحصار الغرض فيما ذكرنا ان ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا بالخلق والوسائط ككائنات
ووجود ما يلتذ به ونحو ذلك وفي الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون
غرضا ولا يكون لغرض فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما انه مثل تخليد الكفار في النار
لا يعقل فيه نفع لاحد والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر
كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك

انما يستعفى خ

كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية
فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان
القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو فعل من افعاله عن غرض
فمحل بحث **خاتمة** ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف ولو بالنسبة الى من يعلم انه يموت
على الكفر او الفسق هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم
فان ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء في ان للافعال والتروك تاثيرا في
الاستحقاق بشهادة الآيات والاحاديث الدالة على ترتب الثواب والعقاب والتعظيم
على تلك الافعال والتروك ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا
من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم
اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى ويدل عليه المعقول اما اولا فلان الخالي
عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك اجماعا لانا نفينا
غيره والمخالف لا يثبت الغرض اصلا واما ثانيا فلان البعث على امر شاق بطريق الاستعلاء
بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب اضرار واضرار غير المستحق للمنفعة ظلم يستحيل على الله تعالى والتعريض
لتلك المنافع والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت
الكافر او الفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب اولا بانا لا نم انه لا يحسن الثواب
والتعظيم بدون الاستحقاق اما على انه لا يقبح من الله تعالى شيء فظاهر واما على التنزل والقول
بالقبح العقلي فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد ولا للغير محض الكرم والحكمة وغلطهم
انما نشأ من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المفاد والمنعم به لائقا
بحال المنعم عليه فان افادة ما لا يليق كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد جودا ولا يحسن عقلا
فتوهموا ان ايصال النعم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في ان هذا انما هو
على تقدير التكليف واما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر ولا نهي فكيف يتصور
قبح افاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال
لا يدل على ان لها تاثيرا في ايجاب الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى واثرا من العمل
كيف وجميع الاعمال لا تفي بشكر القليل مما افاض علينا من النعماء وكيف يعقل استحقاق ما لا عين
رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان ممن آمن
لحظات في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكاليف على ما فصل
في علم الفقه وعلم صفات القلب واحوال الآخرة الذي نسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر
وثالثا بانه لو سلم لزوم الغرض فلا نم الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض
الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون امرا
لا تهتدي اليه العقول وبهذا يندفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار لمثل تلك المنافع يكون
محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية وكان التصرف في خالص ملكه ورابعا بان العمل

والثواب جميعا وكرم لشبهة اجارة ولا بد فيهما من رضى الاجير وان كان الاجر اضعاف اجر
اجر المثل والحق ان القول بالقبح العقلي ووجوب شكره على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر
للقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع له بل استحقاق عقاب دائم
وان كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفاء في ان مثله قبيح بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب
عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتمكين اي جعله في معرض الثواب
ومتمكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب الثواب وان استحقاق العقاب والوقوع
في الهلاك الدائم كان منتفيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بان فيه اصلاحا جليلا غاب
به احتمال هذه المشقة وهو انه لا قد يستقبح العقل في بادي النظر مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت
عاد الاستقباح استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل الغلام
وكما في تعذيبنا لابن ولده او عبده للتأديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي
ان يحمل كل ما يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى والى هذا اشار بقوله اني اعلم ما لا تعلمون
حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عليه السلام وبه يستحسن خلق المؤذيات وابليس وذريته وتابعيه ونحو ذلك
قلنا اذا ما سلمتم فهذا الاصل عليكم لا لكم

في تفاريع الافعال

قد جرت العادة بتبعية مسئلة خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال
ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا وسميناه فصل تفاريع الافعال لابتناء عامة مباحثه على انه تعالى
خالق لكل شيء وانه لا قبح في خلقه وفعله وان قبح المخلوق

المبحث الاول الهدى

قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقابله الضلال اي فقدان
الطريق الموصل اليه وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والاشارة اليه ويقابله
الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه ومثل اضلني فلان عن الطريق وقد يستعمل الهداية في معنى الدعوة
الى الحق كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم
الى طريق الحق فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله تعالى في حق المهاجرين
والانصار سيهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل
الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم ومنه ائذا ضللنا في الارض
اي هلكنا وقد يسندان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وكقوله
حكاية رب انهن اضللن كثيرا وهذا كله مما ليس فيه كثير نزاع وانما الكلام في الآيات المشتملة
على انتساب الاشياء الى تعالى بالهداية والاضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد في طغيانهم
ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي
من احببت ولكن الله يهدي من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد
ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون
ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله
على قلوبهم اي طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه ويمدهم في طغيانهم

حجاب، اي لا يعلمون الحق،

الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء والكفر والضلال بناء على ما مر من انه
الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال
لما صح فيه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق
بالبيان ونصب الادلة او الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك
والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضلال او الوجدان ضالا ولما ظهر على بعضهم ان بعض
هذه المعاني لا يقبل التعلق بالمشيئة وبعضها لا يختص بالمؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا
الى الله تعالى دون النبي عليه السلام وبعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية حملوا الهداية بمعنى الدلالة
الموصلة الى البغية والاضلال مع انه فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى مجازا لما انه باقداره
وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضرب المثل في يضل به كثيرا او بواسطة الفتنة التي هي الابتلاء
بالتكاليف في تضل بها من تشاء ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء
كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع
من كلام الله تعالى يشهد للمتأمل فان اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة
والله الهادي

المبحث الثاني اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة

والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة هو التوفيق بعينه فان عمت كانت توفيقا
عاما وان خصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال ثم الموفق
لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس ومبناه على ان القدرة مع الفعل وليست نسبته
الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله في العبد الذنب وقال
هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببها صدور
الذنب عنه ورد بانه لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف به وفي كلام
المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما
مع تمكنه في الحالين فان كان مقربا من الواجب او ترك القبيح سمي لطفا مقربا وان كان
محصلا له فلطفا محصلا وتخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة
ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف
والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة
عليهما واللطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده

المبحث الثالث

الاجل في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل هذا الدين شهر
او آخر شهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده بعضهم باجل الموت واجل القيامة
وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة
الحياة فلهذا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد هذا الباب
ان المقتول ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقدر حصوله
بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت

وان لا موت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة
فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعلا لله تعالى اي معقوله
واثر صنعه ورد بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت وازهاق
الروح الذي هو فعله تعالى والله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية
ويجعلها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات
او قتل لكن لا اختصار في ان المعنى مات حتف انفه وان اريد بطلان الحيوة فهو موت ولهذا قيل
ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل
قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل
وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل
هالك مستوف اجله من غير تقدم ولا تأخر وعلى تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه
فلا قطع بالموت ولا بالحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب
وبقوله عم لا يزيد في العمر الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير
لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال له درهم ونصفه اي لا يعمر عمر شخص من اعمار بالغ
حد امثاله واما الحديث فخبر واحد لا يعارض القطعي وقد يحمل على الزيادة والنقصان
بحسب الخير والبركة كما حمل ذكر الفتى عمره الثاني او بالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت
فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة
بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله من عمره لولا اسباب
الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد تمسك الكثيرون
بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل ذما ولا دية ولا قصاصا في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه
اجلا ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا وبانه قد يقع في الملحمة الوف فيقطع بان العادة
بامتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة ليس لاثبات
في المحل من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور الامارات وعدم
القطع بالاجل حتى لو علم موته ثانية باخبار الصادق او ظهور الامارات لم يقتص عند بعض
الفقهاء وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق
تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا للاجل قدرة الله تعالى مغيرا لما علمه تعالى وهو محال
والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا يلزم المحال وقد يجاب
بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر لما ثبت لولا القتل لانه تغيير للمعلوم لا تغيير فان قيل اذا كان
الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة
بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا
على ما يرى الاستاد وكثير من المحققين قلنا المراد بالاجل المضاف زمان بطلان حيوته بحيث
لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة

الملحمة الوقعة العظيمة في الفتنة
صحاح

ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه
انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له فان قيل يلزم على الاول القطع بالموت
ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر الى اجل وقد قال بجواز الامرين البعض من كل الفريقين
اجيب بمنع اللزوم لجواز ان لا يكون الوقت الذي هو الاجل متراخيا بل يكون
متصلا بحين القتل او بنفسه وهذا واما الاول فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول مما يتعلق
علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا آخر هو القطع الاجل وان قدر هو تعلق
العلم بانه لا يقتل فانتفاء القطع يكون ذلك الوقت هو الاجل ظ لان القطع بذلك انما كان
من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه
لو لم يقتل لعاش الى اجل آخر هو اجلان وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته
وانطفاء حرارته الغريزيتين وآجال اخترامية بحسب اسباب لا تحصى من الامراض والآفات
المبحث الرابع الرزق في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى
الى الحيوان فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره
ويخرج بما لم ينتفع به وان كان السوق للانتفاع لانه يقال لمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع
ولم ينتفع انه ذلك لم يصر رزقا وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق
غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفي بمجرد الانتفاع والتمكن منه على ما يراه المعتزلة
وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والشراب تسمى ارزاقا ويؤمر بالانفاق
من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدري التمكين من الانتفاع وفي العيني
ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا قبل ان ياكل
ومن فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فاكله لم يجعل غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة
حيث يقال رزقه الله تعالى ولدا صالحا واراد بالعبد ما يشمل البهائم تغليبا وتفسيره بالملك
ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء
مع الاخلال بما هو مفهوم من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد المملوك
اي المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى
ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن لا بد مع هذا من قيد الانتفاع ليخرج
ملك الله تعالى ظ ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا من المبني للمفعول
اي الارتزاق ولما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام
المنتفع به رزقا عند المعتزلة لقبحه وقد عرفت فساد اصلهم ولزمهم ان من لم يأكل
طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله
رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه بسوء اختياره
على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما احتج اصحابنا بانه لو كان الحرام رزقا
لما جاز الزجر عنه ولا الاثم ولا العقاب عليه قلنا مم وانما يصح لو لم يكن مرتكبا للمنهي عنه

جمع أمة

مكتسبا للعبد من الفعل اسما في مباشرة الاكتساب فان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة
وقد يستحب وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثر من غير
ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربوا
المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشيء طعاما كان او غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار
الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والاوان والنقصان عنه ويكونان مما لا اختيار
فيه للعبد كتقليل ذلك الجنس وتكثيره والمحتاجين اليه رغبات فيه وبالعكس ومما فيه اختيار كاخافة السبل
ومنع المبايع وادخار الاجناس وهو ايضا الى الله تعالى فالمسعر هو الله تعالى وحده
خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال العباد تولدا كما او مباشرة كالمواضعة
على تقدير الاثمان   المبحث السادس فيما لم نقل بوجوب شيء على الله تعالى كفينا مؤنة كثير
من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد كثروا الكلام
في تفاصيلها ولنعد منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب في كلام المعتزلة او يحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل
وذلك كالارزاق والآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه
ذلك وقد قرروا الوجوب عليه تعالى بانه لا بد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة
بان تركه مدخلا في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه تعالى
مريد للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها او يقرب منها لكان غير مريد لها وهو تناقض ورد
بمنع الملازمة ومنع ان كل مامور به مراد الثاني ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الاتيان
بالمامور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون بعض المامور به
مرادا او غرضا وتعلق بعضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف يحصل للمعصية او يقرب
منها وكلاهما قبيح ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب
ولا نسلم ان ايجاد القبيح قبيح وقد مر الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا
ورد بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف شرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه
ثم عورضنا بوجوه الاول انه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لان من الالطاف
ما هو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب فلا يندفع ما ذكرنا بما قيل ان الكافر
والفاسق لا يخلو عن لطف فلهذا اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو
لطف في ايمان زيد لطفا في ايمان عمرو وليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف في حق الكل حتى يحصل
ايمانهم ورد بالنصوص الدالة على ان ايمان الكل مبني على مشيئة الله تعالى في ذلك كقوله تعالى
ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء ربك
لجعل الناس امة واحدة فلو شاء لهداكم اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى سيما في اواخر سورة
الانعام وحملها على مشيئة القسر والالجاء اجتراء والنقل عن ائمة التفسير افتراء والتمسك
بقوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم مزاء لانه لا يدل على ان تعلق الامور بمشيئة الله تعالى كذب

اي استهزاء

بل على ان قول الكفرة لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا عنادا منهم وتكذيب لله وتسوية
بين مشيئته ورضاه وامره على ما قالوا اذا فعلوا فاحشة وجدنا عليها آباءنا
والله امرنا بها الثاني انه لو وجب لما اخر الله تعالى سعادة البعض وشقاوة البعض
بحيث لا يطيع البتة لان ذلك اقناط واغراء على المعصية وهو قبيح ولو في حق من علم
الله تعالى انه لا يجدي عليه اللطف الثالث انه لو وجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد
معصوم يأمر بالمعروف ويدعوا الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينتصف للمظلوم وينتصف
من الظالم الى غير ذلك من الالطاف   الثاني العوض وهو نفع خال عن التعظيم
يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والآلام في كلام او ما يجري مجرى ذلك فيخرج
الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه يحق
ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما يجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بانزال
الآلام على العبد وتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كالزكوة وبانزال الغموم التي لا تستند
الى فعل العبد كالغم المستند الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات
منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامر العباد بالمضار كالذبح لمثل الهدي
والنذر او اباحته اياها كالصيد او بتمكين غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار
العباد ولا بمثل الم الاحراق حين القي صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان الالم
مما يجب طبعا بخلق الله تعالى وذلك فيهما بطريق جري العادة فالعوض على الملقي والشاهد
مما يجب شرعا بفعل الشهود وعليهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله
فان الانتصاف واجب عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله اعواضه
الموازنة لظلم الظالم على الاوقات المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها كيلا يتألم او تفضل
الله تعالى عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها فلا يتألم وان كان من اهل النار اسقط
بها اعواضه جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط
على الاوقات المتتالية كيلا يتبع الالم وفسروا الظلم بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع
ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه ولا مفعولا بطريق جري العادة فيخرج
العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل وايلام الله تعالى الصبي الملقى في النار
فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضرر او عاديا لا يكون ظلما بل يكون
حسنا يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم للمعتزلة في بحث الآلام والاعواض
فروع واختلافات لا بأس بذكر بعضها منها ان الالم ان وقع جزاء للسيئة فهي عقوبة
لا عوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى وجب العوض عليه وان كان من مكلف
فان كان له حسنات اخذ الله تعالى من حسناته واعطى المولم عوضا لايلامه وان لم يكن له
حسنات فعلى الله تعالى العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه عن الايلام قالوا وجب
قبل الوقوع اما اللطف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل كالاطفال

الم

والوحوش والسباع فان كان ملجا اليه بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما فالعوض
على الله تعالى والا فعلى المولم عند القاضي وعلى الله تعالى عند ابي علي لان التمكين وعدم المنع
بعلم او نهي لغوا وعلى ايصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما بمنزلة من القى
طعاما الى كلب فاكله ثم اخذ بضربه وللقاضي ما ورد في الحديث من انه يؤخذ الجماء
من القرناء وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجيب بان الحديث
خبر واحد في مقابلة القطعي مع انه لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها تكون بالقاء
العوض من عنده واما التكليف فانما هو لحفظ المواشي عن السباع والاموال عن الضياع
حتى لا يجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه منعا للرزق عنها
اللهم الا اذا تالم قلب العاقل بها لافتراسها فيجب المنع دفعا لتضرره بتالم قلبه ومنها
ان الايلام بامر الله تعالى كما في استعمال البهائم او باباحته كما في ذبحها او بتمكينه مع تاخير
الانتصاف الى دار الجزاء كما في المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها
انه اذا استوى لذة والم في كونهما لطفا فالجمهور على انه لا يتعين اللذة ويجوز الالم
لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل يتخير بينهما كما في المتعين
لان الايلام بكونه عوضا ولطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض
مستحق واما عند ابي علي كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فيثبت عوض آخر وهلم جرا
ومنقطع عند ابي هاشم اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء
قد يستحسنون الالام لمنافع منقطعة ومنها انهم اختلفوا في انه هل يشترط عند ايفاء العوض
علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء على ان العوض مجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب
يعتبر التعظيم فلا يثبت بدون علمه بذلك ومنها انه هل يجوز التفضل بقضاء عوض
المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه في الاعواض المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا
بناء على ان حقه في الاعواض الواجبة ولم تصل وانه لو جاز التفضل بعوضه جاز ترك الانتصاف
من الظالم وهو باطل ومنها ان العوض الواجب على الله تعالى لا يصح اسقاطه اذ ليس يتبع فيه
لاحد لكن يصح نقله نقله الى الغير تفعلا بخلاف الثواب فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب
على العبد فعند القاضي لا يصح كهبة المجهول وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني والجهالة لا تمنع
صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره
لكن بشبهة الجهالة في ذلك هنا كده ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون في الآخرة
وهل يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يكون في الدنيا ولا يحبط اصلا لعدم الدليل
على التعيين وفي انه هل يجوز التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم اولا وعلى تقدير
الجواز هل يجوز الايلام لمجرد العوض كما هو راي ابي علي بناء على ان للعوض اللازم المستحق
مزية على المتفضل به من غير لزوم واستحقاق ام لا بد مع ذلك الطاف للمولم في الزجر عن القبيح
ولغوه بحسب الالحاظ والاعتبار كما هو راي ابي هاشم على انه لما جاز مثل العوض ابتداء

كان الايلام لمجرد العوض عبثا خارجا عن الحكمة وما يقال من ان للمستحق اللازم مزية
على المتفضل به الغير اللازم فانما هو في حق من يتوقى من تفضله وهل يجوز ايلام
الغير لمنفعته بدون رضاه قلنا نعم اذا كان منفعة عظيمة موفية يتوقى العقلاء على ايثار
ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالبراءة او بالفرق
فان الله تعالى عالم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون الرضا لمنفعة
الغير على ما يراه الضيمرية في ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة في ذبح الحيوانات
واستعمالها لمنافع العباد فلا يعقل حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ان ايلام غير العاقل
من الصبيان والمجانين والبهائم حسنت بالالتزام اعواض توفر عليهم اضطربوا
في انها تكون في الدنيا ام في الآخرة وفي ان البهائم هل يدخل الجنة ويخلق فيها العقل
والعلم بان ذلك عوض ام لا وفي ان عاقبتها ام ماذا وفي بعض التفاسير ان قول الكافر
يا ليتني كنت ترابا يكون حين اوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم جعلها ترابا اعواض
الكفار والفساق هل هي في الدنيا وهل في النار بتخفيف العذاب **الثالث**
الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وشابهما يقصد السمعيات على التفصيل
الرابع الاخترام ذهب بعض المعتزلة الى ان الباري تعالى اذا علم من المؤمن
المعصوم او التائب انه ان ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه لان في تركه تفويتا
للغرض بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب لان تفويتا لغرض انما يفعل
العبد وهو المعصية باختياره ولانه يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم
ابليس مع ما روي انه عبد الله عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع النفاق
بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار
او كان من جنس كفرة الجن وشياطينهم او كان في علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المؤمن
انه يكفر او يفسق ثم يتوب او من الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا فلا يتوب
فلا يجب الاخترام كما يجب تبقية المؤمن اذا علم منه زيادة الطاعة ولا تبقية الطفل اذا علم
انه لو كلف آمن واما تبقية ابليس وتمكينه فقال ابو علي انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصي
بوسوسته يعصي لولا وسوسته **الخامس الاصلح** ذهب البغداديون من المعتزلة
الى انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح للعباد في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين
فقط ويعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة والتدبير واتفق الفريقان
على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف
ويطيع والله فعل لكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره تعالى لطف لو فعل
بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها وعدهم التصوري فيكشف الغطاء عن
عصور نظرهم في المعارف الالهية واللطائف الخفية الربانية ووفور غلطهم في صفات
الواجب الحق وافعال الغني المطلق فانا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطبابة وقدر

من الاكثر الواجب على الله تعالى عند المعتزلة

قال اخترمهم الدهر اي اقتطعهم صحاح

اي مع نفاق ابليس

على أن يعطي المأمور ما يصل به إلى الحج من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء
معدودا في زمرة البخلاء، وكذلك من دعى عدوه إلى الموالاة والرجوع إلى الطاعة
لا يجوز أن يعامله من الغلظ واللين إلا بما هو أنجع في حصول المراد وأدعى إلى ترك
العناد وأيضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم أنه لو تلقاه ببشر وطلاقة
وجه لدخل وأكل وإلا فلا فإنه يجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة [illegible]
قلنا ذاك بعد تسليم استلزام الأمر للإرادة إنما هو في حكيم يحتاج إلى طاعة الأولياء ورجوع
الأعداء ويتعزز بكثرة الأعوان والأنصار ويتعظم بكثرة الأوداء ولا يكون لشيء
بالنسبة إليه تعالى أثر وقد يتمسك بأن عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف
يجب الفعل ورد بأن ذلك بعد التسليم وتحرير معنى اللزوم عند تمام العلة والكلام
في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فأين هذا من ذاك لنا بعد التنزل
إلى القول بوجوب شيء على الله تعالى وأن ليس الصلاح والفساد بحلول الله تعالى وجوه الأول
لو وجب عليه الأصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما
المبتلى بالأسقام والآلام والمحن والآفات الثاني أنه يلزم على ما ذكروه من الأمثلة
أن يجب على كل أحد ما هو أصلح لعبيده ولنفسه فإن دفع بأن المكلف يتضرر بذلك لتحمله
الكد والتعب أجيب بأنه يلزم أن لا يجب عليه شيء مما هو كذلك فإن قيل يترتب عليه
ثواب يربى عليه فيحسن لذلك قلنا فليكن الأصلح كذلك الثالث أنه يلزم أن يكون الأصلح
للكفار الخلود في النار إذ لو كان الخروج أو عدم الدخول أصلح لفعل فإن قيل نعم لعلمه
بأنهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا خفاء في أن الإماتة أو قطع العذاب ثم سلب
العقول أصلح وأيضا إذا كان تكليف من علم أنه يكفر أصلح مع أنه يتجر مشقة فلم لا يكون
إنقاذ من علم أنه يعود أصلح مع أنه يتجر راحة الرابع أنه يلزم أن لا يستوجب الله تعالى
على فعل شكرا لكونه مؤديا للواجب كمن يرد وديعة أو يوفي دينا لازما الخامس مقدورات الله تعالى
غير متناهية فأي قدر يضبطونه في الأصلح فما من مزيد عليه ممكن فيجب لا إلى حد فإن قيل ربما يصير
ضم المزيد إليه مفسدة كما أن ضم النافع إلى النافع يصير مضرة كما إذا زيد من الدواء
على القدر الذي فيه الشفاء أجيب بأنه لا يعقل أن يكون ضم الصلاح إلى الصلاح فسادا
وتقدير قدر من الدواء للشفاء إنما هو بطريق جري العادة من الله تعالى فإنه النافع والضار
لا الدواء حتى لو غير العادة وجعل الشفاء في القدر الزائد جاز ولو سلم فالنفع مقدر
والزيادة من الدواء ليس من ضم النفع إلى النفع بل من ضم ما ليس بنفع مثلا النافع في الحمى
قدر من البرد يقاوم الحرارة العالية فإذا زيد عليه قدر فليس بنفع لأن عمله ليس في دفع تلك الحرارة
التي هي المرض بل في إثارة برودة تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فإنه لا يتقدر
بقدر ولا ينتهي إلى حد فكل صلاح ضم إلى صلاح يكون أصلح فإن قيل يتعذر الأصلح لا لقصور في
قدرة الله تعالى بل لما علم أن المزيد عليه يصير سببا للطغيان أجيب بأنكم لا تعتبرون في وجوب الأصلح

حيث تزعمون أن من علم الله تعالى أنه لو كلفه طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعالى
تعريضه للثواب مع علمه بأنه لا يدركه بل يقع في العقاب وأنه لو اخترمه قبل كمال العقل خلص
ونجا السادس أنه يلزم أن يكون إماتة الأنبياء والأولياء المرشدين بعد حين وتبقية
إبليس وذريته المضلين إلى يوم الدين أصلح للعباد وكفى بهذا فظاعة السابع من علم الله تعالى
منه الكفر والعصيان أو الارتداد بعد الإسلام فلا خفاء في أن الإماتة أو سلب العقل أصلح
ولم يفعل فإن قيل بل الأصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه أعلى المنزلتين قلنا
فلم لم يفعل ذلك لمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لأعلى المنزلتين
أصلح له وبهذه النكتة ألزم الشيخ الجبائي ورجع عن مذهبه فإن قيل علم من الطفل أنه لو كبر
ضل وأضل غيره فأماته لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ونمرود وزرادشت
وغيرهم من الضالين المضلين أطفالا وكيف لم يكن منع الأصلح عمن لا جناية له لأجل مصلحة
الغير سفها وظلما الثامن أجمع الأنبياء والأولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع
البلاء وكشف البأساء والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى أن يغير الأصلح
ويمنع الواجب وهو ظلم التاسع أن أعطى أبا جهل لعنه الله عليه معدوده من المصالح
والألطاف فقد سوى بين النبي صلعم وبين أبي جهل لعنه الله في الإنعام والإحسان ورجع
فضل النبي صلعم إلى محض إحسانه من غير امتنان وإن منع أبا جهل بعض المصالح والألطاف
فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ما هو أصلكم الفاسد العاشر لو وجب الأصلح
لما بقي للتفضل مجال ولم يكن لله تعالى خيرة في الإنعام والإفضال وهو يبطل لقوله تعالى
وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء إن الله اصطفى آدم
ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ولعمري إن مفاسد هذا الأصل أظهر من أن يخفى
وأكثر من أن يحصى ولو وجب على الله الأصلح لعباده لما ضل المعتزلة بطريق الرشاد

الفصل السابع في أسمائه معظم كلام العلماء في هذا الفصل شرح معاني
أسماء الله تعالى وإرجاعها إلى ما له تعالى من الصفات والأفعال والمتأخرون فوضوا ذلك
إلى ما صنف فيه من الكتب واقتصروا على أبحاث اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون
أسماء الله توقيفية المبحث الأول الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما
يعم أنواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ما هو
مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بإزائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد
بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سمى زيدا ولم يسم عمرا فلا خفاء في تغاير الأمور الثلاثة
وإنما الخفاء فيما ذهب إليه بعض أصحابنا من أن الاسم نفس المسمى وفيما ذكره الشيخ الأشعري
من أن أسماء الله تعالى ثلاثة أقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود أي الذات
وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال إنه هو ولا غيره
كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات وأما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه أنهم يريدون

بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله
وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقروء قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي
فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول الخالق شيء ما له الخلق لا نفس الخلق
ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات
المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين
ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كان الاسماء غير الذات لكانت
حادثة فلم يكن البارئ في الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو صحيح بخلاف الخالقية
فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذا اريد بالخالق الفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع
عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في الغمد بمعنى ان من شأنه ذلك فان الخالق
معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فكقوله تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما للذات دون اللفظ
وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات
دون الاسامي واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا محمد رسول الله حكما
بثبوت الرسالة للنبي عم بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه
دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد
كاتب اي مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا
زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان المراد في الازل معنى الالهية
والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم
تقديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن ان يفسر بما لا يليق او عن ان يذكر على وجه التعظيم
او كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم
والاجلال ما لا يخفى او لفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة
الاسماء انهم يعبدون الاصنام التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن يسمى نفسه بالسلطان
وليس عنده آلات السلطنة واسبابها فيقال انه قنع من السلطنة بالاسم على ان في تقرير
التمسك اشعارا بالمغايرة حيث يقال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات
الاصنام دون اسمائها بل ربما يدعي ان في الآيتين دلالة على المغايرة حيث اضيف
الاسم الى الرب وجعل الاسماء بتسميتهم وجعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك
ثم عورض بوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف
بانه مركب من الحروف وبانه عجمي او عربي ثلاثي او رباعي والمسمى معنى لا يتصف بذلك فربما يكون
جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان
الثاني قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عم ان لله تسعة وتسعين اسما مع القطع
بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر
عن اللفظ بالتسمية وان كان في اللغة بل الوضع او الذكر ثم لا ننكر اطلاق الاسم على التسمية

كما في الآية والحديث على ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم
القادر وكذا البواقي وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الاولين
بالآيات والحديث مما لا يكاد يصح لان النزاع ليس في آ س م بل في افراد مدلوله من مثل
السماء والارض والعالم والاسم والفعل وغير ذلك على ما شهد به كلامهم الا نرى انه
لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد اسماء الله تعالى وانقسامها الى ما هو عين او غير او لا عين
ولا غير معنى وبهذا يسقط ما ذكره الامام الرازي من ان لفظ الاسم يسمى بالاسم لا الفعل
او الحرف فههنا الاسم والمسمى واحد ولا احتياج الى الجواب بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث
انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له بل فرد من قوله الموضوع
فتغايرا قلنا نعم الا ان وجه تمسك الاولين ان في مثل سبح اسم ربك اريد بلفظ الاسم
الذي هو من جملة الاسماء مسماه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي هو
الذات الالهية الا انه ترك اشكال الاضافة ووجه تمسك الآخرين ان في قوله تعالى
ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقدير
وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات
الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا فان قيل فقد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم وانه
في اللغة موضوع للفظ الشيء او لمعناه بل في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء في انها
اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء
في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى استدلال بل هو لغو من الكلام
بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فما وجه هذا الاختلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم
اذا وقع في الكلام فقد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد نفس لفظه كقولنا زيد
اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر به عنه كقولنا ضرب فعل ماض
ومن حرف جر وقد اوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الاصول واذا اريد به
المعنى فقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع وقد يراد بعض افراد
كقولنا جاءني انسان ورأيت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق او عارض لها كالضاحك
فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشيء نفس مسماه ام غيره
المبحث الثاني لا خلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على البارئ تعالى اذا ورد الاذن من الشارع
وعدم جوازه اذا ورد المنع وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا
بمعناه ولم يكن اطلاقه عليه مما يوهم نقصا في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال
القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي فجوز اطلاق الصفة وهو ما يدل
على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات واستشكل هذا بمثل الآلهة اسما
للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرميم اسم لما رمّ من العظام اي بلي وباسماء الزمان والمكان
والآلة ولعل المتكلم يلتزم كونها صفات وان كانت اسماء عند النحاة وقد اوردنا تمام تحقيق الفرق

في شرح هوامد الاصول لنا انه لا يجوز ان يسمى النبي عليه السلام بما ليس من اسمائه بل لو سمي واحد من افراد
الناس بما لم يسمه به ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه
باسم مخصوص بلغتهم كقولهم خداي وتنكري وشاع ذلك من غير نكير فكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع
دليلا على الاذن الشرعي وهذا اما قال انه لا خلاف فيما يوقف الاسماء على الاذن في الشرع
قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي والاكثر
انما يعتبرون التوقيف دون الاسماء والصفات واحتج بان التسمية من باب العمل واعمال الانس
وقال الامام الغزالي الجواز اطلاق الصفة اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا ما يمنع
بالدليل الدال على اباحة الصدق بل ايجابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه
الا للآباء والمالك وما يجري مجرى ذلك فان قيل فلم لا يجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكي
وما يشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة استعماله مع خصوصية يمتنع في حق الباري تعالى فان المعرفة
قد تشعر بسبق الغفلة والعقل بما يعقل به العالم اي يحبسه ويمنعه والفطنة والذكاء بسرعة ادراك
ما غاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراكات حتى قالوا ان الدراية تشعر بضرب من الحيلة
وهو اعمال الفكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور
والحليم والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه مع ورود الشرع بها
كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنشئ للحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي في صحة
الاطلاق على الاطلاق وروده في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام
بل يجب ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب المبحث الثالث مفهوم الاسم قد يكون
نفس الذات والحقيقة وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات
والافعال والسلوب والاضافات ولا خفاء في تكثر اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع
ما يكون باعتبار الاجزاء لتنزهه عن التركيب واختلفوا في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع
كقولنا الله فان الجمهور على انه علم للذات المخصوصة لكونه مأخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام
اللام ومشتقا من اله بمعنى عبد او وله اي تحير او لاه بمعنى احتجب او لاه يلوه اذا ارتفع او غير ذلك
من الاقاويل الصحيح والكثرة لا تنافي العلمية ولا تقتضي الوصفية وقيل غير جائز لان الوضع
يقتضي العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقل الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع
هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه ما لكونه حقيقة واجبا لوجود فالموضوع له
يكون هو الذات مع انه لا يوقف بحقيقته واما الاستدلال بان اسماء الله تعالى لا تكون الا حسنى
انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس ويتصور له توهم وبان العلم
قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا لوضوح التمييز عن المشاركات
النوعية او الجنسية فلا يخفى ضعفه فان قيل باعتبار السلوب والاضافات يقتضي تكثر اسماء الله تعالى
جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب لا تناهي الاضافات والمغايرات فما وجه التخصيص
بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه دل الدعاء المأثور عن النبي عليه السلام على ان لله تعالى

اسماء لم يعلمها احد من خلقه واستأثر بها في علم الغيب عنده وفي ورود الكتاب والسنة
اسماء خارجة عن التسعة والتسعين كالبادي والكافي والدائم والبصير والنور
والمبين والصادق والمحيط والقديم والوتر والفاطر والعلام والمليك
والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق
والمولى والنصير والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر
الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت
من الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان وقد شاع في عبارة العلماء
المريد والمتكلم والشيء والموجود والذات والازلي والصانع والواجب وامثال
ذلك اجيب بوجوه الاول ان التنصيص على اسم العدد ربما لا يكون لنفي الزيادة بل لغرض
آخر كزيادة الفضيلة مثلا اي ان هذه من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف كقولك
للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات لا ان هذا
القدر من غلمانه الجملة كاف لمهماته من غير افتقار الى الاخرين فان قيل ان كان اسمه
الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص بسؤال بهذا الشرف وان كان داخلا
فكيف يصح انه مما يختص بمعرفته نبي او ولي وانه سبب لكرامة عظيمة لمن عرفه حتى قيل
ان آصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون
خارجا وان يكون زيادة شرف تسعة وتسعين وجلالتها بالاضافة الى ما عداه
وان يكون داخلا فيها لا نعرفه بعينه الا نبي او ولي الثاني ان الاسماء منحصرة في تسعة
وتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة في الصحيح ولا خالية عن الاضطراب
والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها ضعفا وعلى هذا الظاهر معنى قوله عليه السلام
ان الله تعالى وتر يحب الوتر اي جعل الاسامي التي يسمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكمله
مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة
وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندي قريب من مائتين تشتمل عليه
الكتاب والصحاح من الاخبار والثالث يعني ان يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد
والمشهور ان معنى احصائها تعدادها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي ان يذكر
بلا عدد ليكون احصاء وقيل هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال والاكرام
وقيل حفظها والتأمل في معانيها **المقصد السادس في السمعيات**
وفيه فصول اربعة لمباحث النبوة ومباحث المعاد ومباحث الاسماء والاحكام
وما يليهما ومباحث الامامة **قال الفصل الاول في النبوة**
وهي كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي مأخوذا من النبوة
وهو الارتفاع لعلو شأنه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة
الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه

المبحث الاول النبي انسان عن الله تعالى هذا قلت المعجزة واوائل الادغام كالمروة
بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يختص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص
من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له
كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك كيوشع عم وفي كلام البعض
ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام او تنبيه
في المنام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها
معاضدة العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري تعالى وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام
والرؤية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الانسان باتيانه الحسنات لكونه تصرفا
في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تارة
وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية
ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار ومنها
تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع
الخفية من الحاجات والضروريات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص
والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار
بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك
من الفوائد فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة بلزومها في حفظ نظام
العالم على ما يجيء والحاصل ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش
والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا
للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية
والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري
فيستحيل ان لا توجد لاستحالة السفه عليه تعالى كما ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب وقوعه لاستحالة
الجهل عليه تعالى ثم طولوا في ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم
السفه والعبث كما في خلق الاغذية والادوية التي لا تتميز عن السموم المهلكة الا بتجارب
لا يتجاسر عليها العقلاء ولا تفي بها الاعمار وخلق الانسان التي ليس لها بدون الغذاء
الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى اجتماع لا ينتظم بدون بعثة الانبياء
وخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الجازم بان شرفه وكماله في العلم بتفاصيل
ذلك والعمل بمقتضاها من الامتثال والاجتناب وانه لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل
بل يفتقر الى بيان ممن اوجدها ودعا الى الاتيان بالبعض منها والانتهاء عن البعض
كالمجمل من الخطاب فان خلق العقل مائلا الى المحاسن نافرا عن القبائح بمنزلة الخطاب
في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين هما من الصفات القائمة بذاته تعالى اذ لا معنى لهما

سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع كما في حمل بعض الافعال كالحث والحمد على قبحه
فيجب وقد يلزم فيحرم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان من الشارع لكان في ذلك اباحة
ترك الواجب واباحة مباشرة المحظور وهو خارج عن الحكمة وظهر بهذه الوجوه والعقل
انه لا بد من النبي اليه وهذا كان في كل عصر للعقلاء نبي او من يخلفه من اقامة الدليل
السمعي وكان الغالب على المتمسكين بالشرائع سلوك طريق الحق وسبل النجاة والرشاد
مع اشتغالهم باكتساب اسباب المعاش وخلو اكثرهم عن صناعة النظر وحذاقة الذهن
وعلى الفلاسفة المتشبثين بما زعموا العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال
مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية
والعلوم اليقينية وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال توسيعا لمجال الاعتزال
فانهم لا يعنون بالوجوب على الله تعالى الا انه يستوي ان تركه قبيح مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة
فالحق ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر
الالطاف ولا يبتني على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى
يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالاته وللمنكرين
المنكرون للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج
كالبراهمة جمع من الهند اصحاب براهم ومنهم من لزمه ذلك بناء على عقائدهم كالفلاسفة
النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات
ومنهم من لاح ذلك على احواله واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة في التكاليف
ودلالة المعجزات وهولاء احاد واوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها
ملة ونحلة فما حاول المنكرين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث
هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا او يخلق علما ضروريا
فيه الثانية للبراهمة ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل
وان لم يكن نبي او مخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي واما كان لا كذا
اليه فان قيل لعله لا يكون حسنا عند العقل ولا قبيحا فكما يفعل عند الحاجة لان مجرد
الاحتمال لا يعارض متحقق الاحتياج ويترك عند عدمها للاحتياط والجواب انها توافق
العقل فيما يستقل بمعرفته معاضدة النبي وتوكيده بمنزلة تعاضد الادلة العقلية على مدلول واحد
وفيما لا يستقل فيدل عليه ويرشده وما خالف العقل فلا يكون مع تمام قدحه النبي
او يدفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه فقد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه
هذا وان العقول متفاوتة فالتفويض اليها مظنة التنازع والتقاتل ومفض
الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها على ما تقدم
الثالثة العمدة في باب البعثة هي التكليف وهو عبث لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة
للعبد لانه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة

فاخره

والاسماع والاضافة يشغل القلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعني الاستغراق
في موقفه والفناء في عظمته والجواب ان مضارتها الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها
الاخروية والدنيوية الظاهرة لدى الواقفين على طوامير الشرع والنبوة فضلا عن الكاشفين
عن اسرارها الخفية واذا تأملت فالتكليف صرف الى ما ذكرهم لا شغل عنه على ما توهم
الرابعة وهي لامثل الجهلاء المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة انا نجد الشرائع
مشتملة على افعال وهيئات لا نشك ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها كما يشاهد
في الحج والصلوة وكغسل بعض الاعضاء بتلوث بعض آخر الى غير ذلك من الامور الخارجة
عن قانون العقل والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وتطويعا
لنفوسهم وتاكيدا لملكة امتثالهم الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها
الا الله والراسخون في العلم وقد اشار اليها بعض الفضلاء في تحارير آراء الشرع الخامسة
القدح في ثبوت المعجزة ووجه دلالتها ونقلها وسيأتي باجوبتها   المبحث الثاني
المعجزة مأخوذة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند
مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة
وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين بناء على رأي الاشعري ان تسميتها معجزة تجوز
اذ هو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد للقدرة
وانما يتعلق بالموجود وبما تعذر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود بمعنى انه وجد
منه اضطرارا لا اختيارا فلو تحقق العجز عن المعارضة لوجدت المعارضة لا اضطرارا والمعجزة
في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما قال امر ليتناول
الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر على الفعل
جعل المعجز ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان من غير احراق
واحترز بقيد المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم
عن بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم
المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكره الامام الرازي وفيه نظر اما اولا فلانه لا بد
من قيد الظهور على يد المدعي ومن جهته احترازا عن ان يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره
من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول معجزتي ما ظهر مني في السنة الماضية فانه لا عبرة
بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر
كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله تعالى او قائم مقام الفعل يقصد به التصديق
وقال بعض الاصحاب هي امر يقصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان القوم
عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى
كاظلال الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا فلان المعجزة قد تتأخر عن التحدي
كما اذا قال معجزتي ما يظهر مني في يوم كذا فظهرت ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدي

المعجز م

وكاكسر ... الى اني الدعوى ... بعد الاقران م

مشعر بالقيد فان معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهدا للدعوى ونحو الغير
عن الاتيان بمثل ما ابداه يقال تحديت فلانا اذا باريته في فعل ونازعته الغلبة
وتحديته القراءة اي نافرته وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت
آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة وظهرت الآية من غير اشعار
منه بالتحدي قالوا ويكفي في التحدي ان يقول آية صدقي ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج
الى ان يقول هذه آيتي ولا يأتي احد بمثلها فعلى هذا لا تكون معجزة نبي ماض ولا معاصر
معجزة للمدعي وعن الثاني ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب او التشبيه
والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه
فان شاعت وكان هو مظنة البعثة كما في حق نبينا عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل
الكتاب والكهنة فارهاص اي تأسيس لقاعدة البعثة والا فكرامة محضة وان ظهرت
من غيره فان كان من الاخيار فكذلك اي ارهاص او كرامة والا فارهاص محض كظهور
النور في جبين عبد الله او ابتلاء كما اذا ظهرت على من ادعى الالوهية فان الادلة
القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوة فلهذا جوزوا ظهورها على يد المتأله دون
المتنبي وعن الثالث ان المتأخر ان كان بزمان يسير يعد مثله في العرف مقارنا فلا اشكال
وان كان بزمان متطاول فالمعجزة عند من شرط المقارنة هو ذلك القول المقارن
فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه متراخ الى وقت وقوع ذلك الامر ومن جعل المعجزة نفس
ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبي تكليف لكن من التزام
الشرع قبل الانتفاء بالمعجزة او العلم بها لكن حين لو بين الاحكام وعلق التزامها بوقوع
ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله
ممن ليس بنبي واما من نبي آخر فلا امتناع فزاد بعضهم في تفسير المعجزة قيدا آخر وهو ان يكون
في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق ليست بمعجزة ولان ما يظهر عند ظهور
اشراط الساعة وانتهاء التكاليف لا يشهد بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات
وتغير الرسوم   واما امكانها فظاهر وقد قدح بعض المنكرين للنبوة في المعجزات
بان تجويز خوارق العادات سفسطة اذ لو جازت جاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دما
والمدعي للنبوة شخصا آخر غير الذي ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحالات وبعضهم بانها على تقدير
ثبوتها لا تثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان تجويز
الكذب على كل احد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الآحاد ولانه لو افاده لافاده خبر
الواحد لان كل طبقة تفرض عدد التواتر فعند نقصان واحد منه ان بقي مفيدا لليقين
وهكذا الى الواحد فقط وان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير منضبط
بعدد فلا ضابط لحصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد
بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها

اي ما غلبه

يقال فلان يباري فلانا اي يعارضه م

كالعلوم العادية فإن إمكانها ضروري وابتداعها المستمر بعد من ابتداء خلق الأرض والسماء
وما بينهما والجزم بعدم وقوع بعضها كالعلم بانقلاب الجبل ذهبا والبحر دما وهذا الشخص وأمثال ذلك لا ينافي
الإمكان الذاتي على ما سبق في صدر الكتاب وعلى كل حال فإن المتواترات أحد أقسام الضروريات
فالقدح فيها بما ذكر مع انحطاطه لا يندفع إلا بما في الجواب. وأما وجه دلالتها أي
وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة فلأنها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت
به العادة من أن الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما إذا قام رجل في مجلس
ملك بحضور جماعة وادعى أنه رسول هذا الملك إليهم فطالبوه بالحجة فقال هي أن يخالف
هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فإنه يكون تصديقا له ومفيدا
للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فإن قيل هذا تمثيل للغائب على الشاهد وهو على تقدير
ظهور الجامع إنما يعتبر في العمليات لإفادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لإفادة اليقين
في العلميات التي هي أساس ثبوت الشرائع على أن حصول العلم فيما ذكرتم من المثال إنما هو لما شوهد
من قرائن الأحوال قلنا التمثيل للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل ههنا
لشيء من القرائن في إفادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة
إليهم وللحاضرين فيما إذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على خرقها أحد
سواه وجعل مدعي الرسالة حجته أن الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل فإن قيل احتمالات
تنفي الدلالة على الصدق والجزم به وهي أنواع الأول احتمال أن لا يكون ذلك من الله تعالى
بل يستند إلى المدعي لخاصية في نفسه أو مزاج في بدنه أو لاطلاع منه على خواص في بعض
الأجسام يتخذها ذريعة إلى ذلك أو يستند إلى بعض الملائكة أو الجن أو إلى اتصالات كوكبية
وأوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره إلى غير ذلك من الأسباب الثاني احتمال أن لا يكون
خارقا للعادة بل ابتداء عادة أو إعادة الله تعالى إياها أو تكرر عادة لا تكون إلا في دهور
متطاولة كعود الثوابت إلى نقطة معينة الثالث احتمال أن يكون مما عورض إلا أنه لم
يعلم لعدم بلوغه إلى من يقدر على المعارضة أو لمنع من العلم وموافقه في إعلاء كلمته أو لخوف
أو لاستهانة وقلة مبالاة أو لاشتغال بما هو أهم أو عورض ولم ينقل لمانع الرابع
احتمال أن لا يكون لغرض التصديق إما لاستغناء الغرض في فعله على ما هو المذهب وإما لثبوت
غرض آخر مثل أن يكون لطفا للمكلفين وإجابة لدعوة أو معجزة لنبي آخر أو ابتلاء للعبد
لينال الثواب بالتوقف عن موجبه أو النظر والاجتهاد في دفعه كما في إنزال المتشابه
أو إضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من أن الله تعالى يضل من يشاء من عباده
وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بأن المدعي
صادق فهو لا يوجب صدقه إلا بعد استحالة الكذب في إخبار الله تعالى ولا سبيل إلى ذلك
بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لأن غايته أن الكذب قبيح وهو على الله تعالى
مستحيل وثبوت المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع فالجواب أن الاحتمالات العقلية

لا تنافي العلوم العادية الضرورية القطعية فنحن نقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة
من غير التفات إلى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالإثبات كما يحصل في المثال المذكور
وإن كان الملك خلوا عما عينوا وكذوبا لا يبالي بإغواء رعيته والاستهزاء برسله
وتفصيلا أولا أنا تبينا أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى وحده سيما في مثل إحياء الموتى
وانقلاب العصا حية وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر على أن مجرد التمكين وترك
الدفع من مثل الحكيم القادر المختار كاف في إفادة المطلوب ولهذا ذهبت المعتزلة
إلى أن المعجزة تكون فعلا لله تعالى أو واقعا بأمره أو بتمكينه وثانيا أن كلامنا فيما حصل الجزم
بأنه خارق للعادة وأن المتحدين عجزوا عن معارضته مع كونهم أحق بها إذا أمكنت
لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر دواعيهم
ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على أهل زمانه وتهالكوا عليه وتفاخروا به
كالسحر في زمن موسى عم والطب في زمن عيسى عم والموسيقى في زمن داود عم والفصاحة
في زمن محمد عم وثالثا أنه لا اختصاص ولا اختلاف في ترتب الغايات والآثار على بعض
أفعاله وإن لم نجعلها أغراضا له علينا أنا لا نقول إنه فعل المعجزة لغرض التصديق بل إنها
دلت على التصديق من الله تعالى قائم مقامه سواء جعل من جنس العلم أو كلام النفس أو غيرهما وذلك
أن ظهور المعجزة على يد الكاذب لأي غرض فرض وإن جاز عقلا بناء على شمول قدرة
الله تعالى فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العاديات وهذا ما قال الشيخ
إن اقتران ظهور المعجزة بالصدق أحد العاديات فإذا جوزنا انخراقها عن مجاريها جاز إخلاء
المعجزة عن إعطاء الصدق وجوز إظهارها على يد الكاذب. وأما ما دون ذلك فلا لاستحالة
العلم بصدق الكاذب ومنا من قال باستحالته عقلا وأنه يفضي إلى العجز عن إقامة
الدلالة على صدق دعوى الرسالة والإمام وكثير من المتكلمين لأن الصدق مدلول
لها لازم بمنزلة العلم بإتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال
والمانع تزيده لا خلافه التسوية بين الصادق والكاذب في علامة النبوة وبين النبي
والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم وخامسا أن مجرد إظهار المعجزة على يده يفيد العلم
بصدقه وتصديق الله تعالى إياه من غير افتقار إلى اعتبار كلام وإخبار ومن ههنا يصح
التمسك بخبر النبي عم في إثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص عليه تعالى وإلى هذا أشار
ما قال إمام الحرمين إنما يحصل إظهار المعجزة تصديقا بمنزلة أن يقول جعلتك رسولا
وإنشاءات الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا واستخلفتك لا في من غير قصد إلى إخبار
وإعلام بما ثبت وتحصيله أنه يعتبر القول فيه إنشاء لا إخبارا وأما لو تم لنا نفي الكذب
عنه بغير خبر النبي عم على ما سبق فلا إشكال **خاتمة** لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق
العلم الضروري كعلم الصديق رض وغيره ممن ثبت عصمته عن الكذب كنصوص التوراة
والإنجيل في نبوة نبينا عم وكأخبار موسى عم بنبوة هرون ويوشع عم فلا ذكر الإمام ما

من انه لا يمكن نصب دليل على النبوة سوى المعجزة لانها تعذر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة
او كان خارقا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا لاتفاق على جواز وقوع الخوارق
من الله ابتداء او محمولا على ما يصلح دليلا للنبوة على الاطلاق حجة على المنكرين بالنسبة الى كل
نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب واما ما سبق من الاستدلال على نبوة محمد عم بما شاع
من اخلاقه واحواله فعائد الى المعجزة على ما سبق ان شاء الله

المبحث الثالث

في طريقة الفلاسفة هم يقرون بالاحتياج الى النبي والشريعة وبثبوت المعجزة لكن يقررون
ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو
ان الانسان مدني بالطبع اي يحتاج في تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه
للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقي من الحر
والبرد والمسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح للحامي عن السباع والاعداء
فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن للانسان ان يتولى القيام بجميعها بل لا بد ان يخبز
هذا لذاك وذاك يخيط لآخر وآخر يتخذ الابرة له الى غير ذلك من المصالح التي لا بقاء
للنوع بدونها وذلك بالتعاون والتشارك لا يتم الا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات
ولا ينتظم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل لا الانصاف ضابط لما لكل من المعاملات
لئلا يقع الجور فيختل امر الانتظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
على من يزاحمه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له من شارع متميز على ما ينبغي متميزا
عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة وانقياد والا لما قبلوه
ولم ينقادوا له وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويرجعهم
في مواضع الاحتياج ومظان الاشتباه فتلك الخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك الانسان
الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات حتى يحصل من مصالح البقاء هو النبي
ولا يؤمن ان يحصل ما يدل على ان شريعته من عند ربه ويعصى من وقف عليه فلا بد من ثبوت نبوته
وتنقاد له وهو المعجزة قالوا وهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث هي الاطلاع
على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك
على ما شرح في الشفاء وغيره انه يكون كاملا في قوته النفسانية والطوائية المدركة والمحركة
بمعنى ان نفسه القدسية لصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادي العالية المنتقشة بصور
الكائنات ما مضيها وحاضرها وآتيها وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجهة السافلة
تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من الدفعة ولا يحل بشاكل ولا حجاب
وانما المانع هو انجذاب القوابل الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل
وان قوته المتخيلة تكون بحيث تتمثل لها العقول المجردة فتراها اشباحا وتسمع منها كلاما
منظوما محفوظا وان قوته المحركة تكون بحيث تطيع لها هيولى العناصر فتتصرف فيها
تصرفها في بدنها فيعرفون بالخصائص هذه القوى ومشاهدة الملك هذا المعنى

أي خواص النبي عم

ملائكته والاعراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء
فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا يعقلون معناها
على ان الخاصة قد تطلق على الاضافية وان ما ذكر مجرد اعتبار مقارنة التحدي يصير خاصة
حقيقة واما تقريرهم في المعجزات فاجمالا انه لا يبعد ان يحصل لبعض النفوس لاثرية قوة
هي مبدأ لافعال غريبة بسبب ما لها من الخصوصية الشخصية او بسبب امر طار عليها من عمل اكتساب
او حاصل لها بالاكتساب عليها هو شان اكثر الاولياء وهذا لا ينافي ان الثاني في النفوس
بحسب النوع وتفصيلا ان المشهور من معجزات الانبياء وكرامات الاولياء بالمغيبة بحسب
القوة الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار المحركة والمسكنة فالاول الاطلاع
على المغيبات وليس ببعيد لتحققه في حال النوم على ما تجده من نفسك وتسمعه من غيرك
وسبب ذلك اتصال النفس بالمبادي العالية اعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة
بصور ما يستنده الينا من الحوادث لما تقرر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل
والاسباب يوجب العلم بالمعلولات والمسببات غاية الامر ان علم العقول بالحوادث
لا يكون الا على وجه كلي خال عن هذه الجزئية وخصوص الوقت والنفوس ممكن ان تدرك الجزئيات
على الوجه الجزئي اما بجعلها فيه بعونه الحواس الباطنة على ما قرره الحكماء واما لان لها
في النفوس السماوية كذلك على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال النفس بالمبادي العالية
صيرورتها مستعدة لفيضان العلوم عليها لحصول القوة لها وزوال المانع اعني
الشواغل الحسية عنها بمنزلة مرآة مجلوة تحاذي شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتقاشها
بجميع ما في المبادي من الصور لان قبول كل صورة استعدادا اخصها وآثارها في
ظهور حركات وافعال بعجز عن امثالها امثاله لحدوث رياح وزلازل وخسف
وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وذوات مفسدة وانفجار المياه من الاحجار
بل من الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف
لا الحلول والانطباع فيجوز ان يكون لبعض النفوس من القوة بحيث تتصرف
في اجسام اخر غير بدنها بل في كل العناصر حتى كانها نفس عالم العناصر والثالث
الامساك عن القوت مدة غير معتادة وليس ببعيد كما في بعض الامراض لاشتغال
الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الردية عن تحليل المواد
والرطوبات الاصلية المحوج الى البدل فيجوز في الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم
الى جانب القدس بالكلية واستتباعها القوى الجسمانية التي شانها الهضم والشهوة
والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا في هؤلاء اولى واوجب منه
في المرض لكون احتياج المريض الى الغذاء اوفر واولى اما اولا فلتحلل رطوباته بسبب
الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج واما ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية
لحفظ الرطوبات التي بها تقوى الحرارة الغريزية وذلك لما عرض لها بسبب المرض

المضاد لها في الفتور واما ما لها فلاختصاص العارف بما يقتضي الاكتفاء عن الغذاء
وهو السكون البدني الحاصل بسبب ترك القوى البدنية افاعيلها عند متابعتها للنفس
واما تقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك مع انه من المجردات دون الاجسام فهو ان النائم
ومن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صورا غريبة ويسمع اصواتا
عجيبة ليست معدومة صرفة ولا موجودة في الخارج بل في القوة المتخيلة والحس المشترك
وربما لا يكون مشاهدته الا من طرق الحواس الظاهرة بل من عالم اخر فلا يبعد ان يكون
لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل قليلة الالتفات
الى عالم الحس ومتخيلة شديدة جدا قوية التلقي من عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب
الظاهر لا يعصيها المصورة ولا يشغلها المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان
في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل لقوته المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية
اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر فيخاطبه
ويحدث في سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويتلى ويكون ذلك من قبل الله تعالى وملائكته لا من الشياطين
وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد يكون ذلك على غاية الكمال فيعبر
عنها بمشاهدة وجه الله تعالى وبسماع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم في كون النبي
مبعوثا من قبل الباري تعالى لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع انهم
لا يثبتون له التعلق بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون بانه بل جميع المبادي العالية
لا يفعل لغرض في الاسافل فهو ان العناية الالهية بمخلوقاته اعني احاطة علمه
بنظام الموجودات على الوجه الاليق في الاوقات المترتبة التي يقع كل موجود منها في واحد
من تلك الاوقات تقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جملته
وجود الشرع والشارع ووجود ما يكون به النظام على وجه الصواب بحيث ذلك عنه وعن احاطته
بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى احسن النظام
وان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه تعالى وهذا ما قال في الشفاء ان العناية الالهية
تقتضي المصالح التي لها منفعة ما في البقاء كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين
وتقعير الاخمص من القدمين فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي في محل الضرورة للبقاء
والتمهيد لنظام الخير واساس المنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد ما هو مبني عليها
ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده يعلمون ذلك
ولا يعلمون هذا فمن الجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبوة فمن قال انه واجب
في الحكمة اراد تبقية النظام على الوجه اللائق ومن قال في العناية اراد تمثل النظام على علمه
الشامل ومن قال في الطبيعة اراد وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض
الافاضل من قال ان المدبر الذي يسوق النوع من النقصان الى الكمال لا بد ان يبعث
الانبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم ليحصل النظام وتنتعش الاشخاص ويمكن

بعيش

متابعتها

اخمص القدم باطنها

لهم الوصول من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله

المبحث الرابع محمد رسول الله

ارسله بالهدى ودين الحق ولم يخالف في ذلك من اهل الملل والاديان الا البعض
من اليهود والنصارى وحجتنا انه عم ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك
فهو نبي اما بيانا ادعاء النبوة فبالتواتر والاتفاق حتى من ثبت في الشرع الصحيح
واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف المعتاد
يبلغ جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الاحاد ولنتكلم في الانواع الثلثة
اما النوع الاول ففيه ثلث مقامات بيان اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين
اما المقام الاول فهو انه عم تحدى بالقرآن ودعا الى الاتيان بسورة من مثله
مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء
وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة والدفاع عن الاحساب
وركوب الشطط في هذا الباب فعجزوا حتى اثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج
والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا
لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه
احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة
وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما المقام الثاني فالجمهور على ان اعجاز القرآن بكونه
في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب
بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام هذا مع اشتماله
على الاخبار عن المغيبات الماضية والاتية كما سنذكره وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال
المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح
الدينية والدنيوية على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين وقيل بالنظم وكثير من المعتزلة
والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته
مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التي لا بد منها
في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله
وهذا هو المختار عند المرتضى وتقريره انه كان عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف
يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان العلمان يتمكن من الاتيان
بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واحتجوا اولا
بانا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها
القصيرة مثل الحمد لله ورب العالمين وهكذا الى الاخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل
السورة وثانيا بان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والايات
الى شهادة الثقات وان ابن مسعود رض قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم
القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف

العرف

وجه النظر ان حصول مثل تلك العلوم للبشر ممنوع

حكم القرآن وهذه بعينها شبهة من نفى قطعية الاجماع او الخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان
كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم
قطعي البطلان وعن الخامس بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي عم لا في زمانه وكون كل آية
مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز
كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف
لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض
وقيل باشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل بالاخبار عن المغيبات وتعقب
بان حماقات مسيلمة ومن يجري مجراه ايضا على ذلك النظم وبانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف
والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق والاخبار عن المغيبات لا توجد الا في قليل
من الآيات فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز بنظمه الخاص وكونه ببلاغة النظم فجعلا
مذهبين متقابلين وجعل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا نسب الى الجاحظ على ما قال
امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف
لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار
من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقدر
نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل وما ادراك
ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعني البلاغة
وهو التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف واف مبني عن المقصود من غير مزيد قال
وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الاعجاز احدهما الاخبار عن قصص
الاولين من غير سماع وتلقين والاخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة متوالية قلت
معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه خالف المعتاد من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد فيه
كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطالع على مثل يا ايها الناس ويا ايها المزمل
والحاقة ما الحاقة وعم يتساءلون وامثال ذلك ومعنى الثاني ان يكون نظمه بالغا في الفصاحة
والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر وكان معنى النظم على الاول ترتيب الكلمات
وضم بعضها الى بعض وعلى الثاني جمعها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل
على ما قال عبد القاهر ان النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التي يصاغ
لها الكلام ولهذا زيادة بيان في بعض كتبنا في فن البيان وقد يستدل على بطلان الصرفة
بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته
في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية لذلك لا لعدم تأتي
المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء
ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة
ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن

لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام
التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك
فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان يؤتى بالكل في اعلى الطبقات
لكونه ابلغ في خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على ان يأتي بما هو افصح مما اتى
به وابلغ وان بعض الآيات في غاية البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى يا ارض ابلعي ماءك
الآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا اولى بالغرض واوضح بالمقصود
بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ويتحدى به ثم يدعو جماهير
الحذاق في الصناعة الى ان يأتوا بما يوازي او يداني ادون ما اتى به واسوأ ما ابرزه
واما المقام الثالث فاشراف العرب مع كمال حذاقتهم في اسرار الكلام وفرط عداوتهم
للاسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالا ولم يوردوا في القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو
دأب المحجوج المبهوت تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب
الخطباء وشعر الشعراء وان له لحلاوة وان عليه لطلاوة وان اسافله لمغدقة وان اعاليه لمثمرة
فاثروا المقارعة على المعارضة والمقاتلة على المقاولة وابى الله الا ان يتم نوره ولو كره
من المشركين وزعم المعاندين وطاعن الملاحدة انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق
الملحدين اخترعوا مطاعن ليست الا تنزه لليائسين وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات
غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد فكيف يصح انه عربي مبين والجواب انه
من توافق اللغتين او المراد انه عربي النظم والتركيب او الكل عربي على سبيل التغليب ومنها
ان فيه خطأ من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان الذين آمنوا والذين
هادوا والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك
وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة والجواب ان كل ذلك صواب على ما تبين في علم الاعراب
ومنها ان فيه ما يكذبه حيث اخبر بانه لا يتيسر للبشر الاتيان بمثل السورة
منه واقل السور ثلث آيات ثم حكى عن موسى عم مع اعترافه بان هرون افصح منه مقدار اكثر من
عشر آيات منه وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله انك كنت بنا بصيرا
والجواب ان الحكي لا يلزم ان يكون بهذا النظم بعينه على ان المختار عند البعض في المتحدى به
سورة من الطوال او عشر من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه متشابهات تمسك بها
اهل الغواية كالمجسمة بمثل الرحمن على العرش استوى والجواب انها لنيل المثوبة بالنظر والاجتهاد
في طلب المراد والفوائد لا تحصى بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار
كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فبأي آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ
للمكذبين في سورتي الرحمن والمرسلات والجواب انه ربما يكون من محاسن الكلام على ما عرف علماء
البيان فيما وقع منه في القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما يربو على اثنى عشر الفا والجواب

بان المراد بالاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز
لا يقال يرد الطعن فانه مبني على اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لانا نقول
لا بل هو مبني على ان كلمة لو للشرط بمعنى انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط يعني عدم وجدان الاختلاف
فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا جعلت كلمة لو في الآية على ما هو قانون الاستدلال
كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكن
لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا لمختصر
المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله
فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وكقوله ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام
الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تنافي الكلامين ورد بمنع وجود شرائط
التناقض وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى ولقد
خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم للقطع بان الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا
وتصويرنا ورد بان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشعر من كل بحر وقد قال
وما علمناه الشعر فمن الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك
باعيننا ومن البسيط ليقضي الله امرا كان مفعولا ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف
صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج تالله
لقد آثرك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا ومن الرمل
وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فما خطبك يا سامري ومن المنسرح انا خلقنا
الانسان من نطفة ومن الخفيف أرأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع
يوم التناد يوم تولون مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث المطوعين من المؤمنين
في الصدقات ومن المتقارب واملي لهم ان كيدي متين ورد بان مجرد كون اللفظ على وزن الاوزان
لا يكفي بل لا بد من تعمد الوزن وعند البعض من التقفية على ان في كثير مما ذكر نوع تغيير ولو سلم
فلا تعلق به وايسر قال واما النوع الرابع من انواع المعجزات اخبار عن الغيوب الماضية
والمستقبلة اما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف وابراهيم ونوح ولوط عليهم السلام
وغيرهم على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد ولا تلقن من كتاب على ما اشار اليه بقوله تلك من انباء
الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبلة فمنها ما في القرآن
كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تأخذونها الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سنلقي
في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر ستدعون الى قوم اولي بأس شديد ليستخلفنهم
في الارض لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لا يأتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي
فرض عليك القرآن لرادك الى معاد ومنها ما ليس فيه كقوله لعلي رض تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين
والمارقين ولعمار تقتلك الفئة الباغية وقوله زويت لي الارض فاريت مشارقها
ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا

كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله وتسليط الاتراك الى غير ذلك مما ورد
في صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة فتمتاز عن الكرامات وبطهارة النفس وصلاح
الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر في آلاتها فتمتاز عن السحر والكهانة والنجوم
وامثال ذلك قال واما النوع الثالث من انواع المعجزات افعال ظهرت منه على خلاف
العادة تربو على الف قد فصلت في دلائل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة
وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور
خارجة عنهما فالاول كالنور الذي كان يتقلب في آبائه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا
واضعا احدى يديه على عينه والاخرى على سوأته وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه
وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من امامه
والثاني كاجتماع الكمالات العلمية والعملية من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة
والشفقة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب
الرسالة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغ النهاية في العلوم والمعارف الالهية وتمهيد
المصالح الدينية والدنيوية وككونه مستجاب الدعوة على ما دعا لابن عباس رض بقوله اللهم
فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه
كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعل
عليهم سنين كسني يوسف ثم منع الله المطر عنهم سنين وعلى من طعن من الكفار حين خرج
من الغار بقوله يا ارض خذيه فساخت قوائم فرسه والثالث كخرور الاوثان بعد ليلة
ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة واظلال السحاب عليه وكانشقاق القمر وانقلاع
الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه الى ان رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير
من طعام اليسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه الى المنبر وشكاية النوق
عن اصحابها وشهادة الشاة المشوية يوم خيبر بانها مسمومة وكدرور الضرع من شاة
اليابسة الجرباء لام معبد حين مسح بيده عليها وخطاب الذئب وهبان بن اوس بقوله لا تعجب
من اخذي شاة وهذا محمد يدعو الى الحق فلا تجيبونه وتسبيح الحصى في غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى قال
وقد يستدل على ما سبق هو العمدة في اثبات النبوة والزام الحجة على المعاند والمجادل وقد يذكر
وجوه اخر تقوية وتتميما وارشادا للطالبين وتعليما الاول انه قد اجتمع فيه من الاخلاق
الحميدة والاوصاف الشريفة والسيرة المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الراجعة
الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبي وتفاصيل ذلك تتضمن
على حدة الثاني ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات
والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكم علم قطعا انها ليست الا وضعا
الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا الثالث انه لما انتصب مع ضعفه وقوة
وقلة اعوانه وانصاره فوثب بالامهال ارض احادهم واوساطهم واكاسرتهم وجبابرتهم

فضلل آراءهم وسفه احلامهم وابطل مللهم وهدم دولهم واظهر دينه على الاديان وزاد على مر
الاعصار والازمان وانتشر في الآفاق والاقطار وشاع في المشارق والمغارب
من غير ان يقدر الاعداء مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط حميتهم
وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انواره وطمس آثاره على اخماد شرارة من ناره
فهل يكون ذلك الا بعون الحق وتأييد سماوي الرابع انه ظهر احوج ما كان الناس الى من يهديهم
الى الطريق المستقيم ويدعوا الى الدين القويم وينظم الامور وينضبط حال الجمهور لكونه زمان
فترة من الرسل وتوقف السبل واتفاق ملل واختلال للدول واشتعال للضلال واشتغال
بالمحال فالعرب على عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران ووطء الامهات
والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر وسجود الحجر والشجر
واليهود على الجحود والنصارى حيارى في من ليس بوالد ولا مولود وهكذا سائر الفرق في اودية
الضلال واجنحة الجبال والخيال افيليق بحكمة الملك الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين
ولا يبعث من يجدد امر الدين وهل ظهر احد يصلح لهذا الشأن ويؤسس هذا البنيان
غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب
بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس
مضر بن نزار بن معد بن عدنان الخامس النصوص الواردة في كتب الانبياء المتقدمين
المنقولة الى العربي مما يتضمن اخبارهم اما في التورية فمنها ما جاء في السفر الخامس انه جاء من الله
من طور سيناء واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران يريد الاخبار عن انزال التورية
على موسى بطور سيناء والانجيل على عيسى بساعير فانه كان يسكن من ساعير بقرية تسمى ناصرة
وانزال القرآن على محمد بمكة فان فاران في طريق مكة قبل العقيق بميلين ونصف ويكون
المنزل وقد بقي الرسوم على يسار الطريق من الواقف الى مكة وهذا ما ذكر في التورية ان اسماعيل
اقام ببرية فاران يعني بادية العرب ومنها ما جاء في السفر الخامس انه قال لموسى اني اقيم لهم نبيا
من بني اخوتهم مثلك واجعل قولي في فمه ويقول لهم ما آمرهم به والرجل الذي لا يقبل قول
النبي الذي يتكلم باسمي فانا انتقم منه والمراد ببني اخوة اسرائيل بنو اسماعيل على ما هو المتعارف
فلا ينصرف الى من بعد موسى وانبياء بني اسرائيل ولا الى عيسى لانهم لم يكونوا من بني اخوتهم
ولا مثل موسى في كونه صاحب شريعة مستأنفة فيها بيان مصالح الدارين فتعين محمد عم ومنها
ما جاء في السفر الاول انه قال لابراهيم عم ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده فوق
الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع واما الانجيل فمنها ما ورد في الاصحاح الرابع عشر
انا اطلب لكم الى ابي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليط ليكون معكم الى الابد والفارقليط
روح الحق واليقين وفي الخامس عشر فارقليط روح القدس الذي يرسله ابي باسمي هو
يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو يذكركم ما قلته ثم قال واني قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون
حتى اذا كان ذلك تؤمنوا به وقوله باسمي يعني بالنبوة ومعنى الفارقليط كاشف الخفيات

وفي السادس عشر اقول لكم الآن حقا يقينا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى ابي
لم يأتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلته اليكم فاذا ما جاء هو يفند اهل العالم
ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة والبر قال اذا جاء روح الحق يرشدكم ويعلمكم
ويدبركم بجميع الحق لانه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه واما في الزبور فقوله تقلد
ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك
مسنونة والامم يخرون تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى يعلم
الناس انه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر قال في المحصل وامثال
هذا اكثر في كتب الانبياء المتقدمين ذكرها المصنفون الواقفون في كتبهم ولا يقدر
المخالف على دفعها او صرفها الى ملك او نبي آخر ولا على ان يكتمها ولقد جمع الحسن
البصري في كتاب غرر الادلة ما وقف من نصوص التورية على صحة نبوة محمد عم
واما المنكرون انكر المشركون والنصارى والمجوس ومن يجري مجراهم نبوة محمد عم
بغيا منهم وحسدا وعنادا ولددا من غير تمسك بشبهة واكثر اليهود تمسكا بانه
لو كان نبيا لزم نسخ دين موسى عم واللازم باطل اما اولا فلبطلان النسخ مطلقا
لوجهين احدهما انه ان لم يكن لمصلحة فعبث وان كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعه
الحكم المنسوخ فجهل وان كان لمصلحة علمها واهملها اولا ثم رعاها ثانيا فبداء او نقول
ان كان في شرعه الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم اهمالها عند النسخ فجهل وان كان يعلمها
فراى رعايتها اولا ثم اهملها فبداء والجواب انه لمصلحة تجددت وحصلت بعدما لم يكن
فان المصالح تختلف باختلاف الازمان والاحوال فرب دواء يصلح في الصيف
دون الشتاء ولزيد دون عمرو ولهذا ورد في التورية ان آدم امر بتزويج بناته
من بنيه ثم نسخ وفاقا وثانيهما ان الحكم اما موقت مثل صم غدا فرفعه بعد ذلك لا يكون
نسخا واما مؤبد مثل صم ابدا فنسخه تناقض بمنزلة قولك الصوم واجب ابدا وليس بواجب
واما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد وحينئذ اما ان علم الله استمراره ابدا فلا يرتفع للزوم
الجهل او الى غاية ما فلا يرفع بعدها فلا نسخ والجواب انه مرسل عن التوقيت والتأبيد مثلا
وتأبيده والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ورفعه ولا تناقض
في ذلك سواء كان الواجب موقتا او مؤبدا بمنزلة قولك صم الغد او الابد وانما
حينا دون حين واما التناقض في رفع الوجوب بعد تأبيده كما اذا قيل الوجوب ثابت ابدا
ثم نسخ فيكون زمان لا وجوب فيه وهذا لا نزاع في امتناعه وهو المراد بقولهم ان النسخ
ينافي التأبيد وعليه يبتني امتناع نسخ شرعنا والوفاق على كون التأبيد راجعا
الى الواجب او الى الوجوب مما يتضح بالرجوع الى الاصل الذي يعتقد في بحثنا لو ثبت
في قوله لا يدركه الابصار على ان التحقيق ان لا رفع ههنا وانما النسخ بيان لانتهاء حكم
شرعي سابق على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى عم لوجهين احدهما انه

تواتر النص منه على تأبيدها تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات
والارض والجواب انه افتراء على موسى عم ودعوى تواتره مكابرة ولو صح لما ظهرت
المعجزات على عيسى عم ومحمد عم ولاظهروه في زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهروه لاشتهر لتوفر
الدواعي على انه كثيرا ما يعبر بالتأبيد والدوام عن طول الزمان وبأنهما انه اما ان يصرح
بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام التي تتوفر
الدواعي على نقلها ولم يتواتر واما ان يسكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر
ولا يتقرر الى اوان النسخ وقد تقرر وتكرر والجواب انه صرح بانقطاعها بالناسخ ولم يتواتر
لعدم توفر الدواعي ولقلة الناقلين في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان بخت
نصر الا اقل من القليل او سكت وقد تقرر وتكرر بناء على تكرار الكتاب والمجال او على ان الاصل
في الثابت بقاؤه حتى يظهر الدليل المبحث الخامس نبينا انه مبعوث الى الثقلين
لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج
الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتابين ورد بما في احتياج الكل
الى من يجدد واما الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريفات
وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله والدليل على عموم بعثته وكونه
خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته انه ادعى ذلك وبعث لتكميل الاوائل
واظهر المعجزة على وفقه وان كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك
الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الآيات
ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله لا يقال في القرآن ما يدل
على ان التوراة والانجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن وما يخالفه
فيقتضي هداية القرآن وبعثة محمد عم بعموم الذين هم العرب على ما يشير اليه قوله وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه لانا نقول هما هدى للناس قبل نزول القرآن او هدى لهم
الى الايمان بمحمد عم والاتباع بشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته والانباء على الاشتغال
بمتابعته فان قيل اليس عيسى عم حيا بعد نبينا رفع الى السماء وسينزل الى الدنيا
قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا لا يسعه الا اتباعه على ما قال عم في موسى عم انه لو كان
حيا لما وسعه الا اتباعي فيصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث نبي بعده واجمع المسلمون
على انه افضل الانبياء محمد عم لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول الذي هم امته
ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه
الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر الى غير ذلك
من خصائص لا تعد ولا تحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات اشارة الى ذلك والاحاديث
الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال عم انا اكرم الاولين والاخرين على الله ولا فخر

كما قال لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول انا خير من يونس بن متى
تواضع منه واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح عم
لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه وقيل موسى عم
لكونه كليم الله تعالى ونجيه وقيل عيسى عم لكونه روح الله وصفيه وفضله النصارى
على الكل بانه كلمة القاها الله تعالى الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وفي والدته
سيدة نساء العالمين المطهرة من الادناس وتربى بحجر الانبياء والاولياء
وتكلم في المهد بعبوديته لنفسه وربوبيته لله تعالى ولم يخل زمانا من التوحيد والشرايع
ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع
في هلاك نفس او سبيها او استرقاقها ولا في اخذ مال ولا ولد ولا ايذاء احد
ومعجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص ابهر المعجزات واشهرها سوى الثبات
ومن زمرة الاحياء ونبوته مما اتفق عليها ذووا الآراء واعترف بها خاتم الانبياء
والجواب ان البعض من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا كما لولادة من المشركين
والمشركات وانه ربي بحجرهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالقتال على الجهاد وقمع
المشركين وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالمين مع الاستغراق
في التوحيد الى جناب القدس واما معجزاته فانما اشتهرت تلك الشهرة باخبار من نبينا
وكتابه ومع ذلك فمن معجزاته انه لم يكن متناهيا في الارض انفع للامة من الكون حيا
في السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات
وموطنا للاجتماعات على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونبوة محمد عم مما نطق
به الحجا وشهد به رب الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء
وخصائصه مما لا ينضبط بالعد والاحصاء وقد اشرقت الارض بنوره كما اشرق
الشمس في كبد السماء فصياح الخصماء نباح الكلاب في الليل التمام قد ثبت
معراج النبي عم بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف في انه في المنام
او في اليقظة او بالروح فقط او بالجسد والى المسجد الاقصى فقط او الى السماء
والحق انه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم
ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم
على اختلاف الآراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم
بحال عيرهم وكان على ما اخبر وبما رأى في السماء من العجائب وبما شاهد من احوال الانبياء
على ما هو مذكور في كتب الحديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان تماثل
الاجسام فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما دليل عدم الامتناع
فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبي عم المعراج في المنام
او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه في صدقه

البحث عن تمسك المخالف بما روي عن عائشة رض انها قالت والله ما فقد جسد رسول الله
وعن معاوية انها كانت رؤيا صادقة والجواب بانه على تقدير صحة روايتها لا تصلح حجة
في معارضة ما ورد من الاحاديث واقوال الكبار من الصحابة واجماع القرون اللاحقة
المبحث السادس في عصمة الانبياء قد سبق ان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى
النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام فما يوهم صدوره عن الانبياء
من القبائح اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ او لا
والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة
منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا
وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي
سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج
بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا
عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي
وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة عندنا سمعا وعند المعتزلة عقلا وجوزه
الحشوية اما لعدم دليل الامتناع واما لما سيجيء من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة
لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة
ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر مطلقا
والصغائر عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون فينتبهون وذهب
امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا لنا انه لو صدر عنهم
الذنب لزم امور كلها منتفية الاول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع وبقوله تعالى
قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم الاية الثاني رد شهادتهم لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق الاية والاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من ترد شهادته
في القليل من متاع الدنيا لا يليق ان تقبل في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب
منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذائهم
المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الاية الرابع استحقاقهم العذاب
والطعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله
الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر
وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم
عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها
السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى
حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم
ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع

كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان الثامن عدم كونهم
مسارعين في الخيرات معدودين عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب
لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا
لمن المصطفين الاخيار وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع
انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا طبع وافعال
العادة ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع
ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة
ومع ذلك فلا يتأذى به النبي بل يبتهج وتجويز كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يقتضي ان
المراد من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب
الشيطان سيما مع الانابة وعلى كون الخيرات لعموم كل فعل وترك والمسارعة البعض
او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب عنه سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة
فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة الغير المنفرة عمدا هو المتنازع فيه
محل نظر احتج المخالف بما نقل من اقاصيص الانبياء وما يشهد به كتاب الله من تسمية المعصية
والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اجمالا
هو ان ما نقل احادا مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على السهو
والنسيان وترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتأويلات واما تفصيلا
فمذكور في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم عم فهو ان احدها
ما ورد في التنزيل من انه عصى وغوى وازله الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة
واعترف بظلمه نفسه وعوتب قولا وفعلا لقوله تعالى الم انهكما عن تلك الشجرة وبنزع اللباس
والاخراج من الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة كيف ولم يكن
له في الجنة امة او كان على نسيان لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما او كان زلة وسهوا
حيث ظن ان المنهي شجرة بعينها وقد قيل قربه ونوع آخر من جنسها وانما عوتب لترك
التحفظ والتنبه لاصابة المراد وقد يعتذر بانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة
وهذا ليس الا ان فيه تسليما للمدعي وثانيها قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة
وجعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما اتاهما ولم يقل احد في حق الانبياء بالشرك الا كفرا
ولو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المضاف اي جعل اولادهما له شركاء بدليل
قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون او المراد ما وقع لهما من الميل الى طاعة الشيطان وقبول
وسوسته او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها زوجها جعلها
من جنسها عربية قرشية واشراكهما فيما اتاهما الله تسميتهما اولادهما بعبد مناف وعبد العزى
وعبد الدار ونحو ذلك واما الشبهة في حق نوح عم فهي ان قوله تعالى يا نوح انه ليس
من اهلك تكذيب له في قوله ان ابني من اهلي والجواب انه ليس للتكذيب بل للتنبيه

على ان المراد بالاهل من لو عدم هو الاهل الصالح او المعنى انه ليس من اهل دينك او انه
اجنبي منك وان اضفته الى نفسك لاختلاط بانسابك لما روي من انه كان ابن امرأته
والاخص انما نعد من آل النبي اذا كان له عمل صالح واما الشبهة في حق ابراهيم عم فلانه
كذب في قوله هذا ربي وبل فعله كبيرهم واني سقيم والجواب ان الاول على سبيل الفرض
والتقدير كما يوضع الحكم الذي يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كان في مقام
النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والاخيران على التعريض والاستهزاء والثالث على ان
مرض الهم والحزن عن عنادهم او الحمى كما قيل واما الشبهة في قصة يوسف ففي جهة يعقوب
الافراط في المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية في ميل النفس سيما الى من يلوح
عليه آثار الخير والصلاح وانواع الكمال ولا في بث الشكوى والحزن الى الله تعالى في مصاب
يكون من جهة العباد سيما وقد قيل انه كان من خوف ان يموت يوسف على غير دين الاسلام
ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء
ومن جهة يوسف الهم المشار اليه بقوله ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل
اخيه والرضا بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك قبل البعثة او المراد وهم بها
لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه الكلام السابق ولا نكر
التقدير لولا ان رأى برهان ربه لهم بها او المراد الميلان المركوزة في الطبيعة
البشرية لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب المشاكلة اي شاركها في الهم
بها وبالجملة فلا دلالة فيها على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما ذكره الحشوية
من الخرافات ولهذا ورد في هذا المقام من الثناء على يوسف ما ورد من غير ان ينعى
عليه زلة او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه
ورضائه بل باذن الله تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة تورية عما كانوا فعلوا بيوسف عم اي
في السرقة او هو قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة او كانت
بين الخالق وتواضع له لا وضع جبهة واما في قصة موسى عم فقتل القبطي وتوبته عنه
واعترافه بكونه من عمل الشيطان محمول على انه كان خطأ قبل البعثة واخذه للحية
واظهار الشيء بقوله بل القوا ما انتم ملقون ليس رضا به بل الغرض اظهار ابطاله
واظهار معجزته ولا يتم الا به وقيل لم يكن حراما والقاء الالواح كان عن دهشة وتحير
لشدة غضبه والاخذ برأس هارون يجره اليه لم يكن على سبيل الايذاء بل كان ليدنيه
الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هرون ان يحمله بنو اسرائيل على هذا الايذاء ويفضي
الى شماتة الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب لموسى ولا لهرون فانه كان نهاهم عن عبادة العجل
وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجيبا وما فعله الخضر كان باذن الله تعالى واما قصة داود
عم فلم يثبت سوى انه خطب امرأة كانت خطبها اوريا فزوجها اولياؤها داود دون
اوريا او سأل ان ينزل عنها فيطلقها وكان ذلك عادة في عهده فكان زلة منه

لاستغفاره بتسعة وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله تعالى لينبهاه فلما تنبه
استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الآيات يدل على كرامته عند الله تعالى ونزاهته عما نسبه
اليه الحشوية الا انه بالغ في التضرع والتحزن والبكاء والاستغفار استعظاما للزلة
بالنظر الى ما له من رفع المنزلة وتقدير الملكين تمثيل وتصوير للقصة لا اخبار بمضمون
الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخاصمين كانا لصين دخلا عليه للسرقة فلما
رأياه اخترعا الدعوى او كانا راعيين ظلم احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما في قصة
سليمان فامور احدها ما اشار اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد وذلك
انه اشتغل باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد كان له وقت
العشي فاغتم لذلك واستردّ الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان
وعقر الجياد وضرب اعناقها كان لاظهار الندم وقصد التقرب الى الله تعالى والتصدق
بها لغيرهم من احب ماله على ان من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير
توارت للجياد لا للشمس وانما طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا او امتحانا او اظهارا
لاصلاح آلة الجهاد بنفسه وثانيها ما اشار اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الآية فانه كان
ذلك ما روي انه ولد له ابن فكان يغذوه في السحاب خوفا من ان يقتله الشياطين او يخبله
فما راعه الا ان القي على كرسيه ميتا فتنبه لخطائه في ترك التوكل فاستغفر وتاب قصدا
فهذا انما لا بأس به وغايته ترك الاولى وليس فيه التخبط ومباشرة الاسباب ترك للامتثال
لامر التوكل على ما قال اعقلها وتوكل وكذا ما روي انه قال لاطوفن الليلة على سبعين
امرأة كل واحدة تأتي بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا امرأة
واحدة جاءت بشق ولد له عين واحدة ويد واحدة فالقته القابلة على كرسيه واما ما روي
من حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان على كرسيه فعلى تقدير
صحته يجوز ان يكون اتخاذ التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل في بيته غير معلوم له
وثالثها ما يشعر به قوله تعالى رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد وعدم ارادة الخير
للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة على وفق ما غلب في زمانه ولائق بحاله
كانوا يتفاخرون في ذلك العهد بالملك والجاه وهو كان ناشيا في بيت الملك والنبوة
ووارثا لهما او اظهارا لامكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا
لا يورث مني وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي كما وقع
ذلك مرة وقيل ملكا خفيا لا ينبغي للناس وهي القناعة وقيل كان ملكا عظيما فخاف
ان لا يقوم غيره بشكره ولا يحافظ على حدود الله تعالى واما في قصة يونس عم فما يشعر به قوله
وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه والجواب ان المغاضبة على الكفار
المعاندين لا على الله تعالى ومعنى لن نقدر لن نضيق عليه كما في قوله تعالى فقدر عليه رزقه فلا يوجب
شكا في القدرة ومعنى الظلم في قوله تعالى اني كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر

وهذا معنى قوله تعالى فلا تكن كصاحب الحوت اى فى ترك الصبر على معاندة الكفار واما فى حق
نبينا عم فمثل استغفر لذنبك ولقد تاب الله على النبي وليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك محمول على فرط
منه من الزلة وترك الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرايع
والاحكام وقيل انه ضل فى صباه فى بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل
ضل فى طريق الشام حين خرج به ابو طالب وبالجملة لا دلالة على العصيان والميل عن طريق
الحق ولذا قال ما ضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك مثل ما كان
ثقل عليه وغمه من فرطاته قبل النبوة او من جملة ما الشرايع والاحكام او من تهالكه
على اسلام اولى العناد وتلهفه وقوله عفى الله عنك لم اذنت لهم تلطف فى الخطاب وعتاب
على ترك الافضل وارشاد الى الاعتناء والاحتياط فى تدبير الحروب وقوله وما كان
لنبي ان يكون له اسرى الى قوله ولولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب
على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار الصحابة الفداء وكذا الكلام فى قوله لم تحرم ما احل الله
لك وقوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى وما روى من انه قرأ بعد قوله افرأيتم اللات
والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فلما اخبر
جبريل عم بما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله وما ارسلنا من قبلك من رسول
ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته تسلية له فالجواب انه كان من القاء الشيطان
لا تعمدا منه وقيل بل الغرانيق هى الملائكة وكان هذا قرآنا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي
حديث النفس وكان الشيطان يوسوس له فالذى فينسخ الله وساوسه من نفسه ويهديه
الى الصواب وقوله وتخفى فى نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب
على انه اخفى فى نفسه عزيمة تزوج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين
ولا خفاء فى ان اخفاء امر دنيوى خوفا من طعن الاعداء الذين ليسوا من الصغاير فضلا
عن الكباير بل غايته زلة وترك للاولى وكذا سؤال الطلب لزينب واما مثل قوله تعالى
يا ايها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من الممترين لئن اشركت
ليحبطن عملك وان كنت فى شك مما انزلنا اليك فاسأل الذين يقرأون الكتاب فجوابه ان الامر لا يقتضى
سابقة تركه ولا النهى سابقة فعله ولا الشرط وقوع مضمونه وبالجملة فمثل جواز الصغيرة عمدا
على الانبياء فى موضع الاجتهاد لا قطع فيها لا نفيا ولا اثباتا فان قيل ما بال زلة الانبياء
بحيث تنادى باعلى الصوت على وجه الزمان مع ان الله غفار ستار وقد امرنا بالستر على من اذنب
ذنبا قلنا ليدل على صدق الانبياء وكون ما يبلغون بامر من الله من غير اخفاء وليكون انتباها
للامم كيف يعاملون بانبيائهم بعد الاطلاع على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلال اقدارهم
وكثرة طاعاتهم كيف التجأوا الى التضرع والاستغفار فى ادنى زلة وان الصغيرة ليست مما يقدح
فى الولاية والايمان البتة اذ تقع مكفرة لا محالة بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب.

خاتمة

من شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراى ولو فى الصبى
كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه كدناءة الاباء وعهر الامهات والغلظة والفظاظة
والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والامور المخلة بالمروة كالاكل على الطريق
والحرف الدنية كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من اداء الشرايع وقبول الامة
ولا ورد تعيين عدد ذكر فى بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء والرسل على ما روى
عن ابى ذر الغفارى انه قال قلت لرسول الله كم الانبياء فقال مائة الف واربعة
وعشرون الفا قلت وكم الرسل فقال ثلثمائة وثلثة عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض العلماء
ان الاولى ان لا يحصر عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرايط لا يفيد
الا الظن ولا يعتبر الا فى العمليات دون الاعتقاديات وههنا حصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى
منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل ايضا مخالفة الواقع فى اثبات نبوة
من ليس بنبي ان كان عددهم فى الواقع اقل مما ذكر ونفى النبوة عمن هو نبي ان كان
اكثر فالاولى عدم التنصيص على عدد

المبحث السابع جمهور المسلمين على ان الملائكة
اجسام لطيفة تظهر فى صور مختلفة وتقوى على افعال شاقة وهم عباد مكرمون يواظبون
على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة او الانوثة واختلف العقلاء المسلمين
فى عصمتهم وفى فضلهم على الانبياء ولا قاطع فى احد الجانبين فلنذكر تمسكات الفريقين
فى المقامين الاول اعنى العصمة تمسك المثبتون بقوله وهم لا يستكبرون يخافون
ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله لا يستكبرون عن عبادته
ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء فى ان امثال هذه العمومات
تفيد الظن وان لم تفد اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظنيات فى باب الاعتقاديات فان اريد
انه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعى فلا نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل
الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون بوجوه الاول ان ابليس مع كونه
من الملائكة بدليل تناول امر الملائكة بالسجود فى قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا
الا ابليس ابى ولذا عوتب بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وبدليل صحة استثنائه
منهم فى قوله فسجدوا الا ابليس وقوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى واستكبر
وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما ادرج فى الملائكة
على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من الجن
صار او كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شانهم الاستكبار لانا نقول هذا
مع كونه كلاما على السند خلاف الظاهر الثانى ان قولهم فى جواب انى جاعل فى الارض
خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
اغتياب للانكار للخليفة واستبعاد لقول الله تعالى بحيث يشبه صورة الانكار والمعنى انه لا ينبغى
ان يكون وهو اتباع للظن ورجم بالغيب وعجب بما لا يليق واعجاب بانفسهم وتزكية لها ولعل هذا

تخل بالعصمة لانا نقول ان الاغتياب انما يكون حيث القصد اظهار منقصة الغير
والتزكية حيث القصد اظهار منقبة النفس ولا يتصور ذلك بالنسبة الى علام الغيوب
بل الغرض التعجب او الاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود
الاولى والاليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة في اللوح او مقايسة
بين الجن والانس لما ركب فيهما من الشهوة والغضب المفضيين الى الفساد وسفك الدماء
لا يقال قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في ان استخلاف من يتصف
بما ذكرتم ينافي كون ذلك متحققا معلوما لهم باعلام من الله تعالى او اخبار او مشاهدة
في اللوح لانا نقول المعنى ان كنتم صادقين في ان استخلاف من يتصف بذلك خال عن حكم
ومصالح فان علم الاستخلاف او التعجب انما يكون عند ذلك ولهذا قال الله تعالى اني اعلم
ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا يقال فيه ولا دلالة على نفي العصمة باثبات
الكذب في الجملة لانا نقول هذا القدر من الخطاء والسهو لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية
الثالث قصة هاروت وماروت ملكين ببابل تعذبا لارتكابهما السحر والجواب
منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس
فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وفيه
لا يعلمان الناس ويقولان انما نحن فتنة اي ابتلاء فلا تكفر اي لا تعتقدوا ولا تعملوا
فان ذلك كفر وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما تعاتب الانبياء على السهو والزلة
من غير ان يكون منهما كبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر او عمل به والمروي فيهم الذين يزعمون
ان الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله تعالى بالمسخ واما المقام الثاني
فذهب جمهور اصحابنا والشيعة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة
والقاضي وابي عبد الله الحليمي منا وصرح بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين
افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من خواص البشر اي غير الانبياء لنا
وجوه نقلية وعقلية الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الافضل
للادنى واباء ابليس واستكباره والتعليل بانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين
يدل على ان المأمور به كان سجود تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ولا سجود الاعلى
للادنى اعظم ما يكون رفعا للمنزلة وهضما لنفوس الساجدين الثاني ان آدم انبأهم بالاسماء
وبما علمه الله من الخصائص والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية ينادي على ان الغرض اظهار
ما خفي عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى الم اقل لكم
اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما جمة اضعاف
العلم بالاسماء لما شاهدوا في اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والانظار
المتوالية الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين
وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء

كاسماعيل واسحق ويعقوب ويوسف ويوشع وموسى وهرون

مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا جهة لتغيير بالكثير
من المخلوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب
وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل
الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضادها والقوة العاقلة تكون اشق وافضل وابلغ في استحقاق
الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال لو لم يكن انتفاء الشهوة
والغضب وسائر الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل
انما تكون اشق وافضل من الاخرى اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة
اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به القوام والنظام
واليقين الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثمرة منهم اكمل واقوى واوثق لان طريقهم
العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة لانا نقول انتفاء الشواغل في حقهم مما لا يتنازع
فيه احد ووجود المشقة والالم في العبادة عند عدم المنافي والمضاد مما لا يعقل
قلت او كثرت وكون ما في الصفات في حق الانبياء اضعف وادنى مما لا يسمع ولا يقبل
وقد يتمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة وللبهائم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما فاذا ترجح
شهوته على عقله يكون ادنى من البهائم لقوله تعالى بل هم اضل فاذا ترجح عقله على شهوته يجب
ان يكون اعلى من الملائكة وهذا عائد الى ما سبق لان تمام تقريره هو ان الكافر آثر
النقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل كذا فهو اضل وارذل ممن آثره بدونه
لان ايثار الشيء مع وجود المضاد والمنافي ارجح وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم
ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل واكمل ممن آثره بدونه
واما التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم والتكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بتفضيله
على غيره فضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير
ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة بالاجماع كيف
وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون وتمسك المخالفون
بوجوه نقلية وعقلية اما النقليات فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض
من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصهم
بالتواضع وترك الاستكبار عن السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك مع ان اسباب
التكبر والتعظم حاصلة لهم ووصفهم باشرف الاوصاف وامتثال الاوامر ومن جملتها
اجتناب المنهيات ومنها قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع
والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال
والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم

لا افضليتهم على الانبياء ومنها قوله تعالى لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب
ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب
انما قال ذلك حين استعجل قريش العذاب الذي اوعدوا به بقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا
يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة
على انزال العذاب باذن الله تعالى كما كان لجبريل عم او يكون لي العلم بذلك باخبار من الله تعالى
بلا واسطة ومنها قوله تعالى ما نهاكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة
ان تكونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة العليا وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب
ان ذلك تمويه من الشيطان وتخييل ان ما يشاهد في الملك من حسن الصورة وعظم
الخلق وكمال القدرة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها
قوله علمه شديد القوى يعني جبريل عم والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق
التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عم عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة
كقولك لا يستنكف عن هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاخطأت بشهادة
علماء البيان والبصراء باساليب الكلام وعليه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى
اي مع انهم اقرب مودة لاهل الاسلام ولهذا اخص الملائكة بالمقربين منهم لكونه افضل
والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة النصارى وزعمهم في المسيح وادعائهم فيه معنى النبوة
بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولدا بلا اب ولكونه مبرئ الاكمه
والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة
الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عم ولا دلالة على الافضلية
بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات الا ترى ان فيما ذكرت من المثال لم تقصد
الزيادة والرفعة في الفضل والشرف والكمال بل فيما هو مظان الاستنكاف والكبر
كالغلبة والاستيلاء والاستعلاء في السلطان وقرب المودة في النصارى ومنها اطراد
تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل لجهة سوى الافضلية والجواب
انه يجوز ان يكون جهة تقديمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم والاهتمام به لانهم اخفى فالايمان
بهم اقوى وبالتنصيص عليه احرى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها
متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما
مبدءا الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص
والخروج من القوة الى الفعل على التدريج وعن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة
واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخيرات
ولا كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلاسفة دون الملة ومنها ان عباداتهم
المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم علل الشواغل واقوم لسلامتها

عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب وعلومهم اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين مشاهدين
اللوح المحفوظ المشتمل بالكائنات والاسرار المغيبات والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال
الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا لحصولها مع قهر المضاد والمنافي وتحمل المتاعب
والمشاق وكون ذلك على التمام

المبحث الثامن الولي هو العارف بالله وصفاته المواظب
على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور
امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد
والعمل الصالح والالتزام بمتابعة النبي عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكذابين كما روي
ان مسيلمة دعا لاعور ان تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا
اهانة وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة
فلهذا قالوا ان الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جمهور المسلمين
الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحاق يميل الى قرب من مذهبهم
كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بقصد واختيار
من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد
بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها
من جنس ما وقع معجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا وبهذه
الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة
خوارق العادات في معرض الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى
الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواز ينافي
الاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل يفضي الى تكذيب النبي عم حيث
يدعي عند التحدي انه لا ياتي احد بمثل ما اتيت به قلنا المنافي هو الاتيان بالمثل على سبيل
المعارضة ودعوى النبي انه لا ياتي بمثل ما اتيت به احد من المتحدين لا انه لا يظهر مثله
كرامة لولي او معجزة لنبي آخر نعم قد يدعى في بعض المعجزات نص قاطع على ان احدا لا ياتي
بمثله اصلا كالقرآن وهو لا ينافي الحكم بان كل ما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي لنا
على الجواز ما مر في المعجزة من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كما يخلق لتصديق
رسوله بعض ما ليس من عاداته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان
الاول ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عم وانه كلما دخل زكريا المحراب وجد
عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب الكهف
ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب وقصة آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف
فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثاني كان ارهاصا لنبي في زمن
اصحاب الكهف والثالث لسليمان عم قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد
قصدهم في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولذا سال ونحن لا ندعي الا جواز

ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق النبي
ولا نظر في تسميتها ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته على ان ما ذكرتم يدل على كثير من معجزات
الانبياء لجواز ان يكون معجزة لنبي آخر والحاصل ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل
آحادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رضه على المنبر
جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رضه
السم من غير ان تضره واما من علي رضه فاكثر من ان يحصى وبالجملة فظهور كرامات
الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجب من اهل البدع والاهواء
اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم
على شيء مع اجتهادهم في امر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله اصحاب
الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم
في عداد آحاد المبتدعة فاعلين بحيث المثل السائر اوسعتهم سبا واودوا بالابل
ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة
واصطفاء الحقيقة وانما العجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روي عن ابراهيم بن
ادهم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية ورؤي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر
والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء
هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة
وللمخالف وجوه الاول وهو العمدة لو ظهرت الخوارق من الولي لاشتبه بالنبي بغيره اذ الفارق
هو المعجزة وقد مر من الفرق بين المعجزة والكرامة الثاني انها لو ظهرت لكثرت
بكثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة قلنا ممنوع بل غايته استمرار
نقض العادة الثالث انها لو ظهرت لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة
لجواز ان يكون ما يظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق وقد مر انها عند مقارنة
الدعوى تفيد التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للانبياء في ظهور الخوارق
تخل بعظم قدر الانبياء ووقعهم في النفوس قلنا ممنوع بل يزيد في جلالة اقدارهم والرغبة
في اتباعهم حيث نالت اممهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشرعهم والاستقامة على طريقتهم
الخامس وهو في الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول
خص الرسول من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء
مرتضين فما شاهد من الكهنة بالقاء الجن والشيطان ومن اصحاب التنجيم والنجوم ظنون
واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع وليس من اطلاع الله تعالى في شيء والجواب ان الغيب هاهنا
ليس للعموم بل مطلق او معين وهو وقت وقوع القيمة بقرينة السابق ولا يبعد ان يطلع عليه
بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا خفاء بل لا امتناع في
جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الاصل

او غيره غيبه مضاف الى الغيب

مصدرا او يكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع
البعض على البعض وكذا الاشكال لان نحو الاطلاع بطريق الوحي وما يجانبه فالاستدلال
مبني على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا اي لافراد نوعا من الاطلاع
وذلك ليس بلازم **خاتمة** حكي عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى
وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو
من شان خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله
الملك الى الرعايا لتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة من النبي
لا يكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة
وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب
ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي
عم مع ما له من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمون عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة
مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش
والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والحاصل ان النبوة مبني على البعد والتبليغ من الحق الى الخلق
ففيها ملاحظة الجانبين ونصيب من الولاية وشرفها لاجل البعض عن مرتبة ولا يغير الانبياء
لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نيل مرتبة النبوة ثم قد يقع بعض في ان نبوة
نبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الحق
والعام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل بالثاني لما في الولاية
من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي
وفي كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس للادب
اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة
التشريع متعلقة بمصالح الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قام سلطانها
الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد عم من حيث ظاهرها الذي هو الانباء
وان كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعني التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء
من امة محمد عم حملة تصرفه ولا بد لهم يتصرف في الخلق الى قيام الساعة ولهذا كان علماؤهم المشايخ
او ليس الولي الا مظهر تصرف النبي واما بطلان القول بسقوط الامر والنهي فلعموم
الخطابات ولان اكمل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكاليف
في حقهم اتم واكمل حتى يعاتبون بادنى زلة بل ترك الافضل نعم حكي عن بعض الاولياء
انه استعفى الله عن التكاليف وسأل الاعفاء عن ظواهر العبادات فاجابه الى غير ذلك
بان سلبه العقل الذي هو مناط التكليف ومع ذلك كان ذلك من علو المرتبة على ما كان
والحق ان العارف لا يسأم من العبادة ولا يفتر في الطاعة ولا يسأل الهبوط
من اوج الكمال الى حضيض النقصان والنزول من معارج الملك الى منازل الحيوان

اي جائزة وبعد

بل ربما يحصل له كمال الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق في ملاحظة جناب الحق
بحيث يذهل عن هذا العالم ويخل بالتكاليف من غير اثم لكونه في حكم غير المكلف كالنائم
وذلك لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما آل الى دوام تلك الحال وعدم
العود الى عالم الظاهر وهذا الاشتغال هو الجنون الذي اعتبره بعض العقول
والمتشبهون بهم المسمون بمجانين العقلاء، وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء
مع ان استغراقهم اكمل واتصالهم اشمل لا يخلون بادنى طاعة ولا يذهلون عن هذا الجانب
ساعة لان هويتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلها شاغل عن ذلك الجناب ولهذا ينعى
عليهم ادنى زلة عن منهج الصواب   المبحث التاسع السحر اظهار امر خارق للعادة
من نفس شريرة خبيثة بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم وبهذين
الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح المقترحين وبانه
يختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرائط وبانه يتصدى بمعارضته ويبذل الجهد
في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يعلن بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن
والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز
عقلا ثابت سمعا وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة ما لا حقيقة
له بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد او اخفاء وجه الحيلة فيه لنا على الجواز ما مر
في الاعجاز من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فانه هو الخالق وانما الساحر
فاعل وكاسب وايضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا في الحكم وعلى الوقوع وجوه
منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت
الى قوله ويتعلمون ومنها ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد
الا باذن الله وفيه اشعار بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراءة وتمويه وبان المؤثر والخالق
هو الله تعالى وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت فيما كان
من سحر لبيد بن اعصم اليهودي لرسول الله حتى مرض ثلث ليال ومنها ما روي ان جارية
سحرت عائشة رض وانه سحر ابن عمر رض فتكوعت يداه فان قيل لو صح السحر لاضرت
السحرة بجميع الانبياء والصالحين ولحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح
ان يسحر النبي عم وقد قال الله تعالى والله يعصمك من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت
الكفرة يعيبون النبي عم بانه مسحور مع القطع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر
يوجد في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ حكمه في كل اوان ولا له يد
في كل شان والنبي معصوم من ان يهلكه الناس او يوقع خللا في نبوته لا ان يوصل
ضررا او ألما الى بدنه ومراد الكفار بكونه مسحورا انه مجنون ازيل عقله بالسحر حيث ترك
دينهم فان قيل قوله تعالى في قصة موسى عم يخيل اليه من سحرهم انها تسعى يدل على انه لا حقيقة
للسحر وانما هو تخييل وتمويه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك التخييل وقد تحقق

ولو سلم فيكون اثره في تلك الصورة هو التخييل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا واما الاصابة
بالعين وهو ان يكون لبعض النفوس خاصية انها اذا استحسنت شيئا لحقه الآفة فثبوتها
يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وقد قال النبي عم العين حق وقال العين
تدخل الرجل في القبر والجمل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله تعالى وان يكاد
الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم الآية يدل على ذلك وقالوا كانت العين في بني اسد
وكان الرجل منهم يتجوع ثلثة ايام فلا يمر به شيء يقول فيه لم ار كاليوم الا عانه فالتمس
الكفار من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله عم ذلك فعصمه الله واعترض
عليه الجبائي بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي عم نظر استحسان بل مقت وبغض كما قال
انهم يحسبون منه العصاة وكثير من الصحابة وان كانوا يبغضونه من جهة الدين ثم للعلماء
بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التمائم وفي جواز
النفث والمسح ولكل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسألة بالفقهيات
اشبه والله اعلم   المبحث الثامن في المعاد وهو مصدر او مكان وحقيقة العود
توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد منها الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء
البدن الى الاجتماع بعد التفرق والى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان
بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح
الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبري عما ابتليت
به من الظلمات   المبحث الاول كثير من مباحث المتكلمين يرى في النظر اجنبيا عن العلم بالعقائد
الدينية ويعلم عند تحقيق المقاصد الاصلية انها نافعة في اثبات الحق عليها او دفع الشبه عنها
وذلك كاعادة المعدوم وثبوت الجزء والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق
على الافلاك وعدم اشتراط الحيوة بالبنية وعدم لزوم تناهي القوى الجسمانية ونحو ذلك
في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة والنار وغير ذلك على اختلاف الآراء وانما افرد
بحث اعادة المعدوم خاصة الى ههنا لما لها من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث
لا يفتقر اليها الا في اثبات المعاد بطريق الوجود بعد الفناء واتفق جمهور المتكلمين على جوازها
والحكماء على امتناعها واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء
على بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لاستحال اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال بعضهم
يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب
بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات
والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد
وحكموا بانه لا يجوز اعادتها لا للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا
اعادتها لنا اجماعا ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قال
الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان

لمن ادعى امتناع اعادة المعدوم بعينه الدليل والزاما ان المعاد مثل المبتدا بل عينه
لان الكلام في اعادة المعدوم بعينه وسيجي كون الشي ممكنا في وقت وممتنعا في وقت
للتعطيل بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان العود هو الوجود
ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص قريب من هذا
ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجه الاول
ان افادة زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا اوجب واعادته على الفاعل اهون
وتشبه ان يكون هذا هو الحق وهو المراد بقوله لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية
الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن الاوجب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون
على اعادة الاجزاء وما يبعث من المعاد الى ما كانت عليه من الصور والتعلقات
على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة لا على اعادة المعدوم
لانه لم يبق معنا كل القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد التام به فان قيل ما معنى
كون الاعادة اهون على الله تعالى وقدرته قديمة لا تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها
قلنا كون الفعل اهون تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية
وتارة من جهة القابلية بزيادة استعداد القابل وهذا هو المراد هاهنا واما في جهة
قدرة الفاعل فالكل على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم ان المعدوم ممكن الوجود
في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده
لامر لازم له كامتناع الحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس في الوجود
بل في الاعادة التي هي الايجاد ثانيا لذلك الشي بعينه وامكان الوجود لا يستلزم
امكانها لانا نقول لو امتنع المعدوم لامر لازم له لامتنع وجوده اولا كما لو امتنع
لذاته ثم امكان الوجود يستلزم لامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرته الواحدة
على ان المراد بالاعادة هاهنا كونه معادا وهو بمعنى الوجود ثانيا المنكرون منهم
من ادعى الضرورة وقال الحكم بان الموجود ثانيا ليس بعينه الموجود اولا ضروري
لا يتردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب التقليد والتعصب والجنبة الى الابام
في المباحث قال الشيخ نعم ما قال الشيخ من ان كل من يرجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه
الميل والعصبية المشرقية يشهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع ورد بالمنع كيف وقد قال
به كثير من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول لو اعيد المعدوم
بعينه لزم تخلل العدم بين الشي ونفسه واللازم باطل بالضرورة ورد بمنع ذلك بحسب
وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه واتصاف ذلك الشي
بل وجوده السابق واللاحق نظرا الى الوحدة لا ينافي اعادة الشخص ولكن نعم
تخلل العدم كتخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه
بيانا لدعوى الضرورة وهو مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضروريته مقدمة الدليل

لا يوجب ضرورة المدعى الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة
وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود مقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود
بعد كونه في وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التمايز او بطريق
الالتزام على من يقول باعادة الكل لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشي مبتدا
من حيث انه معاد وإذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته الاول وفي هذا جمع
بين المتقابلين حيث صدق على شي واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدا
ومعاد ولما اشرنا اليه من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا ومنع يكونه معادا لانه
الموجود في الوقت الثاني وهذا احد وجهي الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز
بين المبتدا والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدا والامتياز
بينهما بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب لزوم التناقض او لكون
انا لا نم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان
بالامس حتى من زعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات
لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نم انه لو وجد في الوقت الاول يكون
مبتدا البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا او لم يكن هو بعينه قد حدث في آخر وهذا
ما يقال ان المبتدا هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع
ثانيا لا الواقع في الزمان الثاني وهذا يمكن ان يدفع بان يقال لو اعيد الزمان بعينه
لزم اللبس لانه لا مغايرة بين المبتدا والمعاد بالماهية ولا بالوجود وكثير من العوارض
والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية فان هذا في زمان سابق وذاك
في زمان لاحق فيكون للزمان زمان يمكن اعادته بعد العدم وننقل الكلام اليه لو جاز
ان يعاد المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم
الامثال واحد ولان التقدير ان وجوده بهذه الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل
لعدم التمايز بينه وبين المعاد ولان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض ورد
بان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم
الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل
لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق
لهذا باعادة المعدوم الرابع ان المعدوم ممتنع الاشارة اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع
الحكم عليه بصحة العود ولان الحكم بثبوت شي لشي بعضي تحققه وثبوته في الجملة والجواب
عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظاهر وعندنا ان التميز والثبوت
عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة له
في الخارج وربما يقال ان القضية يكون حكمها لا حقيقة ولا خارجة ولا يفيد الا صحة العود
في الذهن ليس بشي لانا نأخذ القضية مفهوما عاما هو ان ما يصدق عليه الوصف العنواني

على ما هو شان سائر القوابل فانه على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل بعد صار قابلية للوجود م

وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يعتقد زيادة الاستعداد متعلق بالفرق اهـ م

في الجملة يصدق عليه المحمول فالمعنى ههنا ان ما يصدق عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق
عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان الموضوع المأخوذ في الذهن محكوم
عليه بالمحمول فالمعنى ههنا ان المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج
وبالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن شبهه يجوز ان يعلم المعدوم وذلك
من الحكم على ما ليس بموجود في الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بانا نعني بالاعادة
ان يوجد الشيء الذي هو بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من رآه بانه هو ذلك الشيء
كما يقال اَعِد كلامك اي مثله الحروف بتأليفها وهيئاتها ولا يضر كون هذا معادا وفي حال وذاك
مبتدأ وفي زمان آخر ولا المناقشة في ان هذا نفس الاول او مثله وهذا القدر
كاف في اثبات الحشر ولا يبطل بشيء من الوجوه   المبحث الثاني زعم الفلاسفة الطبيعيون
الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة انه لا معاد للانسان اصلا زعما منهم ان هذا الهيكل
المخصوص بما له من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يفنى بالموت وزوال الحيوة
ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل
على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشرع على ما يراه المحققون من اهل الملة وتوقف
جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت
فيكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته
فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان
النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم
بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم
المجردات بقطع التعلقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي والحليمي
والراغب والقاضي ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا
ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأي كثير من الصوفية والشيعة
والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين
يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية
بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا
الفرق لانه غلب على الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب
اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة
والنار والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول
الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المنكرين كذا
في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع
الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة العوام
انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب

اى لا يبطل الحشر بشيء من الاعتراضات

الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه لا يحتاج الى زيادة
بيان ثم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق
الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب
البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما يشهد به
النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك
وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى
اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل
فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة
وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات
وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبى
الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء
ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني   لنا المعتمد
في اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام
ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون ثبوته بل وجوبه بدليل
العقل وتقريره انه يجب على الله تعالى ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين
ولا يمكن ذلك الا باعادتهم فاعادتهم تجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وربما يتمسكون
بهذا في وجوب الاعادة على تقدير الفناء ومبناه على اصلهم الفاسد في الوجوب
على الله وفي كون ترك الجزاء ظلما لا يصح صدوره من الله تعالى مع امكان المناقشة
في ان الواجب لا يتم الا به وان لا يكفي المعاد الروحاني ويدفعون ذلك بان المطيع
والعاصي هو هذه الجملة او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده فلا يصل الجزاء الى مستحقه
الا باعادتها والجواب انه ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة
والعصيان على الادراكات والارادات والافعال والحركات وهو المبدأ للكل وان اعتبر
بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقولون
بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق
فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع ومات
بعد الحيوة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله تعالى القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات
والجزئيات واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون بذلك
ولما ورد في القرآن من نصوص لا يحتمل اكثرها التأويل كقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشأها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي
بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت

جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الأرض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير أفلا يعلم
إذا بعثر ما في القبور إلى غير ذلك من الآيات وقد جاء في الأحاديث كثيرة وبالجملة فإثبات
الحشر من ضروريات الدين وإنكاره كفر بيقين فإن قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني
ليست أكثر وأظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب
تأويلها قطعا فلنصرف هذه أيضا إلى بيان المعاد الروحاني وأحوال سعادة النفوس
وشقاوتها بعد مفارقة الأبدان على وجه يفهمه العوام فإن الأنبياء مبعوثون إلى كافة
الخلائق لإرشادهم إلى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام
المفضي إلى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة
بما يعتقدونه لذة وكمالا والإنذار عما يعتقدونه ألما ونقصانا وأكثرهم عوام تقصر
عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ما ألفوه من اللذات والآلام
الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب أن يخاطبهم الأنبياء بما هو مثال
للمعاد الحقيقي ترغيبا للعوام وتتميما لأمر النظام وهذا ما قال أبو نصر الفارابي إن الكلام
مثل وخيالات للفلسفة قلنا إنما يحتاج إلى التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما
على القول بكون البدن المعاد مثل الأول لا عينه وما ذكرتم من حمل كلام الأنبياء ونصوص
الكتاب على الإشارة إلى مثال المعاد النفساني ورعاية مصلحة العامة نسبة للأنبياء إلى الكذب
فيما يتعلق بالتبليغ والقصد إلى تضليل أكثر الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل
وإخفاء الحق لأنهم لا يفهمون إلا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم نعم لو قيل
إن هذه الظواهر مع إرادتها من الكلام وثبوتها في نفس الأمر مثل للمعاد الروحاني
واللذات والآلام العقلية وكذا أكثر ظواهر القرآن على ما ذكره المحققون من علماء الإسلام
لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد لمن ينفيه   احتج المنكرون بوجوه الأول أن المعاد
الجسماني موقوف على إعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف إما على تقدير كونها
إيجادا بعد الفناء فظاهر وأما على تقدير كونها جمعا وإحياء بعد التفرق والموت فللقطع
بفناء التأليف والمزاج والحياة وكثير من الأعراض والهيئات والجواب منع امتناع الإعادة
وقد تكلمنا على أدلته ولو سلم فلا مانع من إعادة الأجزاء إلى ما كانت عليه من التأليف والحياة
ونحو ذلك ولا يضر كون المعاد مثل المبتدأ لا عينه الثاني لو أكل إنسان إنسانا وصار
غذاء له جزءا من بدنه فالأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الآكل أو في بدن المأكول
وأيا ما كان لا يكون أحدهما بعينه معادا بتمامه على أنه لا أولوية لجعلها جزءا من بدن أحدهما
دون الآخر ولا سبيل إلى جعلها جزءا من كل منهما وأيضا إذا كان الآكل كافرا والمأكول
مؤمنا يلزم تنعم الأجزاء العاصية أو تعذيب الأجزاء المطيعة والجواب أنا نعني بالحشر إعادة
الأجزاء الأصلية الباقية من أول العمر إلى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الآكل
والمأكول الأجزاء الأصلية الحاصلة في أول الفطرة من غير لزوم فساد فإن قيل يجوز أن يصير

تلك الأجزاء الغذائية الأصلية من المأكول الفضل في الآكل نطفة وأجزاء أصلية لبدن آخر
ويعود المحذور قلنا الفساد إنما هو في وقوع ذلك لا في إمكانه فلعل الله يحفظها من أن يصير
جزءا أصليا وقد ادعى المعتزلة أنه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من إيصال الجزاء إلى مستحقه
ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج إلى إعادة الجمع والتأليف بل إنما يحتاج
إلى الحياة والصور والهيئات فإن قيل الآيات الواردة في باب الحشر من مثل من يحيي العظام
وهي رميم أإذا متنا وكنا ترابا إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد يشعر بأن منازعة
المحق والمبطل ومنشأ الإثبات والنفي هي إعادة الأجزاء بأنفسها إلى حيوتها الأولى
وحدها ولا إعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الآيات ما هو مسوق لبيان الإعادة مثل وهو الذي
يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة وكأن المنكرين استبعدوا
إحياء ما كانوا يشاهدون من الرميم والتراب فأزيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة
والتنبيه على كمال العلم والقدرة وأما حديث إعادة المعدوم والأجزاء الأصلية
فلعله لم يخطر ببالهم الثالث أن الإعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولغرض عائد إلى الله
نقص يجب تنزيهه عنه ولغرض عائد إلى العبد أيضا باطل لأنه إما إيصال ألم وهو لا يليق
بالحكيم وإما إيصال لذة ولا لذة في الوجود كما في عالم الحس فكل ما يتخيل لذة فإنما هو
خلاص عن الألم ولا ألم في العدم أو الموت ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة بالإعادة بل إنما يحصل
ذلك بأن يوصل إليه ألم ثم يخلص عنه فيكون الإعادة لإيصال ألم يعقبه خلاص وهو
غير لائق بالحكيم والجواب منع لزوم الغرض وصحة الخلو عنه في فعل الله ثم منع انحصار الغرض
في إيصال اللذة والألم أو لم يجوز أن يكون نفس إيصال الجزاء إلى من يستحقه غرضا ثم منع
كون اللذة دفعا للألم كيف واللذة والألم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في تحققهما
وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون اللذات الأخروية من جنس الدنيوية حتى يلزم كونها
دفعا للألم أو خلاصا عنه   تنبيه   القائلون بالمعاد الروحاني فقط أو به وبالجسماني
جميعا هم الذين يقولون بأن النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بفناء البدن لما سبق
من الدلائل ويشهد بذلك نصوص من الكتاب والسنة فلا حاجة للأولين إلى دليل على إثبات
المعاد لأنه عبارة عن عود النفس إلى ما كانت عليه من التجرد والتبري من ظلمات التعلق
وبقائها متلذذة بالكمال أو متألمة بالنقصان ولا للآخرين بعد إثبات صحة الإعادة
لأن القول بإحياء البدن مع تعلق نفس أخرى به غير نفسه وبقائها معطلة أو معلقة
ببدن آخر غير معقول عند العقل ولا منقول عن أحد كيف ونفسها باقية لا تكاد المزاج
آلفة به لم تفارقه إلا اضطرارا قابلية لتصرف فإنها تحن عادة لقابلية عادة التعلق
لا محالة وقد قال الله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين للذين أحسنوا الحسنى
وزيادة ورضوان من الله أكبر إشارة إلى المعاد الروحاني وكذا الأحاديث الواردة
في حال أرواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وإنما هو حمل

طيور خضر وهي قناديل من نور معلقة تحت العرش وان كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح
من قبيل الاجسام على ما قال امام الحرمين لان الاظهر عندنا ان الروح اجسام لطيفة
مشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله تعالى العادة باستمرار حيوة الاجسام ما استمرت مشابكتها لها
فاذا فارقتها يعقب الموت الحيوة في استمرار العادة ثم الروح يعرج به وهو في حواصل
طيور خضر في الجنة وتهبط به الى سجين من الكفرة كما وردت به الآثار والحيوة عرض يحيى به
الجوهر والروح تحيى بالحيوة ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قولنا في الروح كذا في الارشاد
المبحث الثالث سبق في مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير متزايلة على ما يراه
النظام وقابلة للفناء غير واجبة البقاء على ما يراه الفلاسفة قولا بانها ازلية ابدية
والجاحظ وجمع من الكرامية قولا بانها عندنا ابدية غير ازلية وتوقف اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء
واختلف القائلون بها اي الفناء باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول
فذهب القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما اوجده
كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه تعالى يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان
واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر بحدوث ضد له هو الفناء ثم اختلفوا فذهب
ابن الاخشيد الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة معينة فاذا احدثه
الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء
ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق
بعدد كل جوهر فناء لا في محل فيفنى به الجواهر وقال ابو هاشم واتباعه يخلق فناء واحدا
لا في محل فيفنى به الجواهر باسرها واما الثالث فهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده
فزعم بشر ان ذلك الشرط بقاء يخلقه الله تعالى لا في محل فاذا لم يخلقه عدم الجوهر وذهب الاكثرون
من اصحابنا والكعبي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه الله تعالى
فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين انها الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله
فيه يفنى وقال القاضي في احد قوليه هي الاكوان التي يخلقها الله تعالى في الجسم حالا فحالا
فمتى لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى لم يخلق فني
واكثر هذه الآراء من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء او البقاء في الخارج
ضدا للبقاء قائما بنفسه او بالجوهر وكون البقاء موجودا لا في محل ولعل وجه البطلان غني
عن البيان المبحث الرابع يعني ان القائلين بصحة الفناء وحقية حشر الاجساد اختلفوا
في ان ذلك بالايجاد بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام
الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان يعدم الجواهر ثم يعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة
ثم تعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان تصير اجسام العباد على صفة
اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد ولا يحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم
احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالفين كبعض المتأخرين من المعتزلة

واهل السنة وردوا بالمنع كيف وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافهم وكان الصحابة رضي
مجمعين على بقاء الجنة وفناء الخلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا في
انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم لم يكونوا يخوضون في هذه الدقيقة الثاني قوله تعالى
هو الاول والآخر اي في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد الفناء
وفاقا فيكون قبلها واجيب بانه لا يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية
كل مقصود او هو المتوحد في الالوهية او في صفات الكمال كما اذا قيل لك امير اول في
زارك ام آخر تريد تقول هو الاول والآخر لا اول ولا آخر سواه او هو الاول والآخر بالنسبة
الى كل حي بمعنى انه يبقى بعد فناء جميع الاحياء او هو الاول خلقا والآخر رزقا كما قال
خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان للاتفاق على ابدية
الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج
عن كونه منتفعا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع
واجيب بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة
او المراد بالهلاك الموت كما في قوله تعالى ان امرؤ هلك او الخروج عن الانتفاع المقصود
اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى
ومعلوم ان ليس مقصود الباري تعالى من كل جوهر الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب
كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب وقيل معناه كل عمل لم يقصد به
وجه الله تعالى فهو هالك اي غير مثاب عليه الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده
كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون والبدء من العدم فكذا العود وايضا
اعادة الخلق بعد ابدائه لا يتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد
بابداء الخلق الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشير اليه قوله تعالى وبدأ
خلق الانسان من طين ولهذا يوصف بكونه مشاهدا كقوله تعالى اولم يروا كيف
يبدئ الله الخلق او لم يسيروا في الارض فينظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق
حقيقة في التركيب تمسكا بمثل قوله تعالى خلقكم من تراب اي ركبكم وتخلقون افكا اي تركبونه
فلا يكون حقيقة في الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا لاطباق اهل اللغة على انه احداث
وايجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او بدونها كما في خلق الله تعالى العالم
الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء هو العدم واجيب بالمنع بل هو خروج الشيء عن الصفة
التي ينتفع به عندها كما يقال فني زاد القوم وفني الطعام والشراب ولهذا يستعمل في الموت
مثل افناهم الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من الاحياء فهو فان
قال الامام الرازي ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلا بد في الآيتين من تأويل
اذ لو حملتا على ظاهرهما لزم كون الكل هالكا فانيا في الحال وليس كذلك وليس التأويل
بكونه آيلا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التأويل بكونه قابلا له وهذا منه اشارة

الى ما اشير اليه من ان الوهم من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف
بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص
انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض بان حمله على الاستقبال ليس باولى
وصرفا عن الظاهر احيا الاولون وهم القائلون بان المحشر الاجساد انما هو
بالجمع بعد التفرق لا بالايجاد بعد الاعدام بوجوه الاول انه لو عدمت الاجساد لما كان
الجزاء واصلا الى المستحق واللازم باطل سمعا عندنا للنصوص وآيات في ان الله لا يضيع اجر من احسن
عملا وعقلا عند المعتزلة لكونه مستحقا من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بيان اللزوم ان المعاد
لا يكون هو المبتدأ بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف
ادلته ولو سلم فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام البواقي
ثم الاعادة وان لم يكن الثاني هو الاول بعينه بل مغايرا له في صفة الاجزاء والاعادة او باعتبار
آخر ولا شك ان العمدة في الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد يقرر بانها لو عدمت لما علم ايصال
الجزاء الى المستحق لانه لا يعلم ان ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثل له خلق على صفته اما على
الفناء بالكلية فظ واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب والهيئات
والصفات التي بها تمايز المثلين سيما على قول من يجعل الروح من جملة الاجسام واللازم منتف
لان الادلة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعل الله يحفظ الروح والاجزاء
الاصلية عن التفرق والاختلال بل الحكمة تقتضي ذلك ليعلم وصول الحق الى المستحق لانا نقول
المقصود ابطال رأي من يقول بفناء الاجسام بجميع الاجزاء بل اجسام العالم باسرها ثم الايجاد
وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان العمدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية وقد سلمتم
انها لا تتفرق فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله يوصل
الجزاء الى المستحق ولا دلالة على انا نعلم ذلك عندنا لا ايصال اليه وكفى بالله عليما ولو سلم فلعل الله
يخلق علما ضروريا او طريقا جليا فيكون ثوابا او عقابا الثاني وهو للمعتزلة ان فعل الحكيم لا بد ان يكون
لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور له غرض في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها
انما تكون مع الوجود بل الحياة وليس ايضا ايصالا للمستحق كالتعذيب والسؤال والحساب ونحو ذلك
وهذا ظ ورد بمنع انحصار الغرض في المنفعة والجزاء فلعل لله في ذلك حكما ومصالح
لا نعلمها غيره على ان في الايجاد بالاعدام لطفا للمكلفين واظهارا لكمال العظمة والاستغناء
والتفرد بالدوام والبقاء ثم الاعدام يحقق لكونه تصديق وعد الوجه على طريق تفريق
الاجزاء اما الثاني فظ واما الاول فلانعدام التاليف والصفات التي بها التمايز عما ان
الاعادة او ملتبس المعاد بالمثل وكذا بان يجوز ان لا يعدم الصفات التي بها التمايز كاختصاص
الجواهر بانها في الجهات مثلا ولو سلم فالمثاب هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية لا مجموع الجواهر
والصفات والنعيم كما اذا اجنى وهو شاب سمين سليم الاعضاء وانتقص منه حتى صار شيخا مرتعشا
نحيفا ساقط الاعضاء وعن الثالث بان في التفريق منفعة الاعتبار وامكان اللذة والالم

والتفصيل

على طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون الحشر بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق
لا بالايجاد بعد العدم كقوله تعالى واذ قال ابراهيم رب ارني كيف تحيي الموتى الآية وكقوله تعالى
او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال انى يحيي هذه الله بعد موتها الى قوله تعالى
وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما الآية وكقوله تعالى وكذلك النشور وكذلك
تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدء الخلق من الطين وعلى وجه يرى ويشاهد
مثل اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق وقل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق
وكقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش
الى غير ذلك من الآيات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام
وان لم تدل عليه وانما سيقت بيانا لكيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال
وقع عن ذلك ولانه اظهر في بادئ النظر والشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بما سبق من الآيات
المشعرة بالاعدام والفناء المبحث الخامس الجنة والنار مخلوقتان الآن جمهور المسلمين على ان
الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن يجري مجراهما من المعتزلة حيث
زعموا انهما انما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة
ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب
والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا
يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتهما
ثبوتهما الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازلفت
الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل
بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلاف
الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء
عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظ الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها واجيب
بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة او بحمل الهلاك على غير الفناء كما مر او بان الدوام
المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم زمانا
يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناء لحظة
الثالث انهما لو وجدتا الآن فاما في هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول
فلانه لا يتصور في افلاكه لامتناع الخرق والالتئام عليها وحصول العنصريات فيها وهبوط
آدم منها ولا في عنصرياته لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا معنى للتناسخ
الا عود الارواح الى الابدان مع بقائهما في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في هذا العالم
ايضا من جهات مختلفة انما تتحدد بالمحيط والمركز فيكون كريا ولا يلاقي هذا العالم الا بنقطة فيلزم

الفراش الطير التي تراها تتهافت في النار والمبثوث المتفرق من المعاني

اي اعدام الاجزاء الاصلية

قالوا انه بستان كان بارض فلسطين او بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عم وحملوا الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما في قوله تعالى اهبطوا مصرا

بين العالمين خلاء، وقد بين استحالته ولانه يستلزم لا محالة على عناصر لطافة احاط طبعه فيكون
لعنصر واحد حيزان طبعيان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا له
وحركته عنه الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون محال
وان لم يلزم الحركة والسكون فلا اقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لا محالة يكون في جهة
من محدد هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تخلل الجهة قبله لا بد من لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء
الجهات والجواب ان مبنى ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق
والالتئام ونفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته تحدد الجهات وترجيح المتساويات
الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا تحدده بالمحيط والمركز انما هو من جهة العلو والسفل
لا غير ودليلهم على امتناع الخرق انما قام في المحدد لا غير وكون العالمين في محيط بهما بمنزلة
تدويرين في ثخن فلك لا يستلزم الخلاء، ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة الطبائع
ولا كون تحيزها في احد العالمين غير طبيعي وليس التناسخ عود الارواح الى ابدان اخر بل تعلقها
ببدن آخر في هذا العالم لا يقال هذا الدليل لا يلزم القائلين بوجود الجنة والنار
يوم الجزاء لانه على تقدير تمامه سقفها وحافاته يدخلها الكرسي ويوجد فيها العنصريات
لا تتساوى ذلك على نحو الافلاك لانا نقول على تقدير اتفاق هذا العالم بالكلية وايجاد
عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر العنصريات لا يلزم الخرق وله غيره
من المحالات فلذا خص هذا الدليل بنفي الجنة والنار مع وجود هذا العالم خاتمة
لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع
وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عم سقف
الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير
جل قدره المبحث السادس في سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلاميون على حقية
سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المعتزلة
قال بعض المتأخرين منهم حكي انكار ذلك عن ضرار بن عمرو وانما نسب الى المعتزلة وهم براء منه
لمخالطة ضرار اياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الآيات كقوله تعالى في آل
فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اغرقوا
فادخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين واحدى
الحيوتين ليست الا في القبر ولا يكون الا انموذج ثواب او عقاب بالاتفاق وكقوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم
الله من فضله والاحاديث المتواترة المعنى كقوله عم القبر روضة من رياض الجنة
او حفرة من حفر النيران وكما روي انه مر بقبرين فقال عم ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف
في الملكين يدخلان القبر ومعهما مرزبتان فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه

الى غير ذلك من الاخبار والآثار المسطورة في الكتب المشهورة وقد تواتر عن النبي عم
استعاذته من عذاب القبر واستفاض ذلك في الادعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع
والعقل اما السمع فهو قوله تعالى من ظواهر الشرائع قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى ولو كان في القبر حيوة ولا محالة يعقبها موت اذ لا خلاف في احياء الحشر لكان
لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط فان قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم
ان لا موت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الاولى فيها قلنا هو منقطع
اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة
بالموت بمنزلة تعليقه بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت هي الاولى التي مضت
وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة بالاولى يشعر بموتة ثانية وليست
الا بعد احياء القبر فيكون الآية حجة على المتمسك لا له قلنا المراد الاولى بالنسبة الى ما هم
في الجنة ويقصد نفيها فان قيل يجوز ان لا يراد الواحد بالعدد بل الجنس المحمول المقابل لهذا
المتوهم على ما يتناول موتة الدنيا وموتة القبر قلنا يأباه بناء المرة وتاء الوحدة
وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياءات ثلثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر
وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور ولو كان في القبر احياء لصح اسماع والجواب
ان اثبات الواحد والاثنين لا ينفي وجود الثالث على ان التعليق باحد المحالين
كاف في المبالغة واما الاماتة والاحياء في الدنيا وفي القبر وفي الحشر اذ لا دلالة للفعل
على المرة لكن ربما يقال ان في لفظ ثم اشارة بعض نبوة عن ذلك ثم الظاهر ان المراد الاماتة
في الدنيا والاحياء في الآخرة ولم يتعرض لما في القبر لخفاء امره وضعف اثره على ما يجيء

بقوله ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حمله على جميع ما يقع بعد حيوة الدنيا من الاماتة والاحياء

فلا يصح ذكره في موضع الدلالة على سوء الانتهاء ووجوب الانابة والتحرز والتجنب
من الكفر واما في قوله امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فالاماتتان في الدنيا وفي القبر
وكذا الاحياءان وترك ما في الآخرة لانه معاين وقيل بل في القبر وما في الحشر لانا لم نر
احياء تعقبه موت ضرورة تأكيد واعتراف بالذنوب واما قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور
فتمثيل بحال الكفرة بحال الموتى ولا نزاع في ان الميت لا يسمع واما العقل فلان اللذة
والالم والمسألة والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية
وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت والمقتول والمصلوب يبقى مدة من غير حركة وكلام
ولا اثر تلذذ او تألم وربما يدفن في صندوق او لحد ضيق لا يتصور فيه جلوسه على وجه
في الجنة وربما يوضع على صدره كف من الذرة فيرى باقية بحالها بل ربما تأكله السباع او يحرق
بالنار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه
وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس ابعد من تجويز حيوة سرير الميت وكلامه وتعذيب
خشبة المصلوب واحتراقها ونحن نراها على حالها والجواب اجمالا ان جميع ما ذكر استبعادات

لا ينفي الامكان كسائر خوارق العادات واذ قد اخبر الصادق بها لزم التصديق وتفصيلا ان لا يشترط الحيوة بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب والمسألة ويجوز ان يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة او للاجزاء الاصلية انما قد يمتنع ان يشاهده الناظر ولان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة لا اطلاع لنا عليها ولان يجوز كون الميت في بطون السباع ومن قال بان قادر الحيات المحي المميت لا يستبعد توسيع اللحد والصندوق ولا حفظ الذرة على صدر المتحرك والقول بان تجويز امثال ذلك يفضي الى السفسطة انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبره الصادق واما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لانها ليست شرطا للادراك وابن الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضد الحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فقط لا يوافق اصول اهل الحق الصواب لحلمي على ان الله تعالى يعيد الى الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوته ولكن اجابته نكيرة وتسليمه جوابه لمنكر ونكير على ما ورد في الحديث

المبحث السابع في سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد وجملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا منها المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وبقوله عم حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واحوالها بقول الوقوف قيل الف سنة وقيل خمسون الف سنة وقيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال تعالى وقفوهم انهم مسئولون يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن ومنها تطاير الكتب قال الله تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه منشورا ومنها السؤال وقفوهم انهم مسئولون فوربك لنسألنهم اجمعين ومنها شهادة الشهود العشرة الالسنة والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم وقال عم ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم الا قال انا خلق جديد وانا فيما تعمل في شهيد وكذا قال اليوم وقال الله تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ومنها تغير الالوان قال الله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها المناداة بالسعادة والشقاوة قال عم يكون عند كل كفة ميزان ملك فاذا رجح كفة الخير نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا فاذا رجح الكفة الاخرى نادى الملك الثاني

الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها والحكمة في هذه المحاسبة والاحوال مع ان الكل خبر والله قد يصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح ارباب النقصان على رؤس الاشهاد وزيادة في لذات هؤلاء وحسراتهم وآلام اولئك واخوانهم في هذا ترغيب للحسنات وزجر عن السيئات وقيل يظهر باثر هذه الاحوال في الانبياء والاولياء وسائر الصلحاء والاتقياء قوله تعالى والطائفة السلام تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليها بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور كالمشي على الماء والطيران في الهواء غاية ما في الباب مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العقل والجواب انه يوزن صحائف الاعمال وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام ومنها الحوض قال الله تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة له عم اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض

المبحث الثامن في تقرير مذاهب الحكماء في الجنة والنار والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل

لامن جنس المحسوسات المحضة على ما يقول به الاكثرون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات
والآلام العقلية وذلك لان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأي افلاطون او لا
كما هو رأي ارسطو ومن يتبعه عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى مستلذة بكمالاتها مبتهجة
بادراكاتها وذلك سعادتها وجنتها وثوابها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال
او متألمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونارها على ما لها
من اختلاف التفاصيل وانما لم تتنبه على ذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن
وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة وبالجملة لما لها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة
البدن فما ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات
فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها في السعادة والشقاوة واختلاف احوالها
في اللذات والآلام والتدريج بما لها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة
السرمدية انما هي بالجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة للملكة الفاضلة لا الجهل البسيط
والاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا يعرض
الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمال النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة
العقل او لامر وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد
من الاقسام الثلثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية فهي ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة
في القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد راسخ
في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه فهو غير مجبور ايضا
لكن عذابه دائم واما البقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة
والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فيزول
بعد الموت لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة من الافعال والاعراض فيزول
بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوئه فيختلف
العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كمالا
فاتها اما لاكتسابها ما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او تكاسلها
في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها لشيء من العلوم واما النفوس السليمة اي الخالية عن الكمال وعن اضداده
وعن الشوق الى الكمال فهي في سعة رحمة الله خالصة من البدن الى سعادة تليق بها
غير متألمة بما تتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان تكون
معطلة عن الادراك فلا بد ان تتعلق باجرام اخر لما انها لا تدرك الا بالآلات الجسمانية
وح اما ان تصير مبادي صور لها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير
وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون
نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة
عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما تتخيلها فالذي يجوز ان يكون

هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضي فيضان نفس انسانية
ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار
بل جعلوها من الممكنات لا بوجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها
وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة
الالهية لان للتبشير والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء
بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع
فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان شرا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي
يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن

المبحث التاسع الثواب فضل
من الله تعالى والعقاب عدل منه من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف
في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثاب المطيع البتة انجازا للوعد بخلاف الخلف
في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده الى الله تعالى فيجوز ان لا يعاقب العاصي وافقنا في ذلك
البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين ومعنى كون الثواب او العقاب مستحقا له انه حال
لازما بفعله او تركه واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال والتروك ملائمة واضافتهما
اليهما في مجاري العقول والعادات فمما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة
في مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب ينتهض سببا
للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب وبنوا امر الترغيب في اكتساب الحسنات
واجتناب السيئات على افادتهما الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة ما مر من انه
لا يجب على الله تعالى شيء لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعة العبد
وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق
العبد بشكره الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته
لسيده الذي يقوم بمؤنته ويزيح علله والولد على خدمته لابيه الذي رباه وعلى مراعاته
وتوخي مرضاته لا يقال لا يجوز ان تكون الطاعة شكرا للنعم لان العقلاء يستحسنون الاحسان
الى الغير بلا تكليف الشكر ولان الشكر يتصور بدون تكليف الشاق في المضار كشكر اهل الجنة
فلا بد لتكليف المشاق من عوض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد قاعدة تسليم الحسن
والقبح ولزوم العوض وقبح الاحسان لتكليف الشكر ووجوب الشكر على الاحسان لا يوجب
كون الاحسان لاجله حتى يقبح وكون تكليف المشاق للعوض لا يوجب كونه بعوض ولو سلم
فيكفي ترتب التفضل عليه عوضا الثالث انه لو وجبا الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق
وترتب المسبب على السبب لزم ان من آمن وواظب طول عمره على الطاعات وارتد في آخر لحظة
وان من عاصى من اول عمره وهو على كفره واخلص الايمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق
واللازم باطل بالاتفاق لا يقال يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والعاصي على المعصية
شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافاة لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق

الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانتفاء العلة عند تحقق الشرط احتج المخالف بوجوه
الاول ان الزام المشاق من غير منفعة توقعه بمقابلها يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم
وتلك المنفعة هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلا لاجل حصول المنفعة والا لوجبت النوافل
وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه ليحسن ايجابه ورد بعد تسليم لزوم العوض
بانه يجوز ان يكون شكرا للنعم السابقة او يكون العوض امرا آخر كحصول السرور بالمدح
على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون افعال الواجبات
مما علم الله ان لها وجه وجوب في نفسها وما يقال من انه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى ان لا يخلقها
شاقة علينا فان ... الثاني ان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة كرد الوديعة
وترك الظلم يجب سواء كان شاقا او لا فليس شيء جاز ان يكون وجوبها بهذا الوجه
ولان الوجه وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان يجعل شاقة
لغرض آخر الثالث انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني في الطاعات والاجتراء
على المعاصي لان الطاعات مشاق ومخالفة للهوى لا يميل اليها النفس الا بعد القطع بلذات
ومنافع يترتب عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا ينزجر عنها النفس الا مع القطع بالآلام
ومضار تترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة ظن الوفاء بهما وكثرة
الاخبار والآثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح الرابع
الآيات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب والعقاب بطريق الجزاء فلو لم يجب وجاز
العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب
على الله تعالى والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعيد
فان لا يقع العذاب وح يتاكد الاشكال وسنتكلم عليه في بحث العفو ان شاء الله تعالى
قال خاتمة في فروع للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق
على انه يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل هو ضد القبيح بشرط ان يكون
فعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين او لوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل المندوب
لندبيته او لوجه ندبيته وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا
للحرام ويستحق العقاب والذم بفعل القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال
بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا بل انما يستحق
المدح والثواب عند الاخلال بالقبيح بفعل ترك القبيح والذم والعقاب على فعل عند الاخلال
بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمي لا يصلح للاستحقاق الوجودي ولان كل حي
لا يخلو عما لا يتناهى من القبائح وقال المتأخرون كابي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار
نعم للنصوص الصريحة في تعليل العقاب بعدم الاتيان بالواجب كقوله تعالى خذوه فغلوه ثم الجحيم
صلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين وكقوله تعالى حكاية ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم

والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما وقيل لانه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فالزام المشاق
والمضار لاجلها يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء بغير استحقاق كتعظيم
البهائم والصبيان ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل في الترغيب والترهيب
ولانه واجب في العوض مع كونه ادنى حالا ومنها انه يجب دوامهما لكونه لطفا اذ يقرب
المكلف الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولان التفضل بالمنافع الدائمة حسن اجماعا فلا يليق
بالمكلف الثواب المنقطع الذي هو ادنى حالا من الثواب الخالي عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة
يشوبه تشوق كل ذي مرتبة الى ما فوقها وتمنيه وكذا شكر المنعم وترك القبائح وعقاب اهل النار
يشوبه ثواب ترك القبائح فيها اجيب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب
الاعلى ويجد الشكر لذة وسرورا لا يحصى ويكون في شغل شاغل عن القبائح وذكرها واهل النار
بتركها واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم في وقت استحقاق
الثواب والعقاب فعند البصرية حال الطاعة والمعصية وعند البغدادية في الآخرة وقيل حال
الاخترام وقيل وقتما يفعل بشرط الموافاة وهو ان لا يحبط الطاعة والمعصية الى الموت
وليس لاحد منهم تمسك يعول عليه سوى ما قيل ان المدح والذم يستحقان حال الفعل فكذا الثواب
والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلهما وانما يحسن تأخير الثواب الى دار الآخرة لمانع وهو
لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق ومن لوازم التكليف
الشوب بها وتمسك الآخرويون بالنصوص المقتضية لتأخر الاجزية وبلزوم الجمع بين المتنافيين
كما ذكر ولا خفاء في ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف وانما يدل على
ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الآخرويين وقت الاداء وقال بعضهم ان التكليف لا يجامع
كل الجزاء للزوم الجمع بخلاف البعض كتعظيم المنعم ونصرة على الاعداء وكالحدود فانه يجامع التكليف
فلم يجب تأخيره المبحث العاشر اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار
في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل خلود الحيوة عقلا وايضا الرطوبة التي
هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار جهنم فيفضي الى الفناء ضرورة وايضا
دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين
ولا صحيحة عند القائلين باسناد الحوادث الى القادر المختار على ما مر فلا نسلم تناهي القوى وزوال
الحيوة يجوز ان يخلق الله تعالى البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم
بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر المجاهد المعاند وكذا من بالغ في الطلب
والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود خلافا للجاحظ والعنبري حيث زعما انه معذور
اذ لا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذل الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى
ما جعل الله عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج
ولا شك ان عجز المتحير اشد وهذا الفرق خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة في هذا الباب
هذا في حق الكفار عنادا او اعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين

بدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رض سالت النبي عم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة كما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلاهما في مشية الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج البتة لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار ويعبر عن هذه المسئلة بوعيد الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبائر ونحو ذلك وليس في مسئلة الاستحقاق وجواز العفو عن ذلك لان التخليد امر زائد على التعذيب ولا في مسئلة العفو لانه بطريق الاحتمال دون القطع ولانه سابق في نوع العقاب بالكلية وهذا قطع بالخروج بعد الدخول وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة لا في الجنة ولا في النار فغلط نشا من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار تمسكا بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك العذاب بما يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول لنا وجوه الاول هو العمدة الآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعده وهو مسئلة انقطاع العذاب او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره من عمل صالحا منكم من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات ولا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار كقوله تعالى النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وكقول النبي عم يخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحما وحمما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التاييد بتعاضد النصوص الثالث وهو قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان وعمل الصالحات مائة سنة وصدر عنه في اثناء ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم او لم يستحق بهذا ذما فلا ذم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا اذ قد يوجد من معصية اشد منها فجزاؤها يجب ان يكون متناسبا

بحسبها لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانا واما التمسك بان الخلود في النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي فربما يدفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة وان شارك في عدم الانقطاع الخامس انه لو استحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة لما مر فيكون لزوم ايصال الثواب على الله تعالى بحاله وما ذاك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب واحتج المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود والمتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فماواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا مسوق للتابيد ونفي الخروج وقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد التعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا واتيانا فانه محال لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فحمل على تعدي الآية من الحدود المواردة وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ للعموم غير مراد في الآية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة المنصوصة اذا اتى بعدها بطاعات توفي ثوابها على عقوباتها فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا لما سبق من الآيات والادلة وبالجملة فالعام المخرج منه البعض لا يفيد القطع وفاقا ولو سلم فلا دلالة بالمشية على الاستحقاق بل هو مخبر بغاية رؤية الوعيد لقوله تعالى حتى اذا راوا ما يوعدون ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو وما يقال من انا لا نم كون حتى للغاية بل هي ابتدائية ولو سلم فمعناه لقوله يكونون عليه لبدا او المحذوف اي يكونون على ما هم عليه حتى يروا فخارج عن قانون التوجيه وكذا ما يقال من انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد ثبت ما هو محلف فيه حصل الزام الخصم ولم يثبت العفو والخروج بالشك وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحلا قتله على ما ذكره ابن عباس رض اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان التعليق بالوصف يشعر بالحيثية محصص من قبل المؤمن لايمانه او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام فالمراد به هنا المكث الطويل جمعا بين الادلة لا يقال الخلود حقيقة في التابيد لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التابيد مثل خالدين فيها ابدا وما يؤكد الشيء يقويه ولا يكون له ولان العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد في حقهم التابيد وفاقا وكذا في حق الفساق لئلا يلزم ارادة معنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول الكلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق

والشارع في كل الاعمال سوى الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد فيكون محتملا
على ان في حمله على مطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم ان المكث
الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في الكفار او انقطاع
كما في الفساق فلا محذور في ارادتهم جميعا وح فلا نم ان التابيد تاكيد بل تقييد ولو سلم
فالمراد به تاكيد لطول المكث ثم قد يقال حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالث بانها
في حق الكافرين المنكرين للحشر بقرينة قوله تع ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون
مع ما في دلالتها على الخلود من المناقشة الظاهرة اذ يجوز ان يجوا عند عدم ارادتهم الخروج
بالناس او الاهوال او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد ودلالتها
على دوام عدم الغيبة انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة حملا للحدود على حدود
الاسلام والاحاطة الخطيئة على غايتها بحيث لا يبقى معها الايمان ثم انها مستدع ما في الخلود من الاحتمال
الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان بالاستحقاق لامتناع دخول غير المستحق كالكافر واللازم منتف
لبطلان الاستحقاق بالاحباط او الموازنة على ما يجي وتقرير المقدمتين بل انما يدخل
بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وسنتكلم على الاحباط والموازنة الثالث
لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع عذاب الكافر قياسا عليه بجامع تناهي المعصية ورد
عليه بمنع التناهي ومنع تناهي الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس في مقابلة النص والاجماع
الرابع ان الوعيد بالعذاب الدائم لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي فان منهم من لا يكترث
بالعذاب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لا بد من تحقق الوعيد تصديقا للخبر وصونا للقول
عن التبديل ورد بمنع كونه اللطف ومنع انحصاره في الدوام فان من لا يكترث باللبث
في الجحيم احقابا قليلا لسكت الخلود فيها عقابا ولو سلم فكان كل وعيد لطفا وكفى منا توعيد
ملطف للكل فليكن لطف الخلود في النار مختصا بالكفار وكفى توعيد النيران لا وعد
الجنان ومرجوه لاجل الايمان ولو وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء
بوعيد الخلود في النار لامكان المزيد المبحث الحادي عشر لا خلاف في ان من آمن
بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن كفر بعد الايمان والعمل
الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل صالحا وآخر
سيئا على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا مآله الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه
للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة
انه من اهل الخلود في النار اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته
وما ثبت من استحقاقاته اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا
الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع
العبادات وفساده ظاهر اما سمعا فللنصوص الدالة على ان الله تع لا يضيع اجر من احسن عملا
واما عقلا فللقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته

على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر بمنزلة من خدم كريما مائة سنة
ثم بدرت منه مخالفة امر من اوامره فهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات ونقض عهده ووعده
من الحسنات وبعذبه عذاب من واظب مدة الحياة على المخالفة والمعاداة وايضا استحقاق
الثواب على الطاعة عندهم انما هو لكونها حسنة واتيانا للمامور الباري تع وهذا متحقق مع الكبيرة
فيتحقق اثره وايضا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعات لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة
قالوا استحقاق الثواب والعقاب متنافيان لامتناع اجتماعهما لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم
والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة قلنا لا نم لزوم قيد الخلوص والدوام سيما في جانب
العقاب وح لا تنافي الثواب والعقاب بان يعاقب مدة ثم يثاب ولو سلم فلا يلزم تنافي الاستحقاقين
بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال
الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقال الله تع ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة
لا تجزى الا مثلها والحسنة تجزى بعشرة امثالها الى سبعمائة واكثر قالوا الاحباط مصرح في التنزيل
كقوله تع ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم واولئك حبطت اعمالهم
ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا
يستحق به الذم وكان يمكنه ان يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة
مع المن والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا يثاب عليها البتة فليس
من المتنازع في شيء وحين تنبه ابو علي وابو هاشم لفساد هذا الراي رجعا من التمادي
بعض الرجوع فقالا ان المعاصي انما تحبط الطاعات اذا اربت عليها وان اربت الطاعات
احبطت المعاصي ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور
فرب كبيرة تغلب وزرها اجر طاعات كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تع
ثم افترقا فزعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا ويكون سقوط الاقل
عقابا ان كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان الساقط عقابا وهذا هو الاحباط المحض
وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا من له مائة جزء من العقاب
واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط منه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة
جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الفا من العقاب سقط ثوابه ومائة جزء من عقابه
وهذا هو القول بالموازنة لا ما قال في المواقف انه يوازن بين الطاعات والمعاصي فايهما رجح
احبط الآخر واختلف كلامهم في ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعني الطاعة
والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين فمال الجبائي الى الاول وابو هاشم
الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة لا يخفى على احد ان القول بما ذهبا اليه من الاحباط
والموازنة لا يصح الا بنص من الشارع صريح ونقل صحيح واستدل الامام الرازي
على بطلانه بان الاكثر اذا احبط الاقل فان لم يحبط منه شيء كما هو راي ابي علي صارت الطاعة
السابقة لغوا محضا لا تجلب نفعا ولا تدفع ضرا وهو باطل اما عقلا فلكونه ظلما

والتكذيب

وجه

اذا احبط

ولانه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى من اندفاع الحادث بوجود الباقي واما سمعا
فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك مع ان الحبط من الاكثر بما يوازن الاقل
كما هو راي ابي هاشم فقط ايضا اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين كان طريان الحادث
مشروطا بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور واما ثانيا
فلان تاثير ذلك الاستحقاق والعلل في بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تاثيره في الباقي لكون الاجزاء
متساوية وح يلزم ان يفني بتلك العلل كل ذلك الكثير وهو باطل وفاقا وهذا ما قال المحصل
انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء
احدى الخمستين اولى من انتفاء الاخرى والخمسة الاخرى لتساوي اجزاء الثواب والاستحقاق فانتهب
واما ثانيا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالاخر اما ان يكون دفعة وهو ممتنع لانه اذا كان
علة عدم كل منهما بوجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكون العلة موجودة حال حدوث المعلول
فيلزم كونهما موجودين حال كونهما معدومين وهو محال واما ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه
اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني ثم لم يوجد الثاني الا بزوال الاول واذا وجد الثاني
وزال الاول استحال زوال الثاني لانه لا مزيل له لان المعدوم لا يكون مزيلا وان كلا منهما انما يزول
بالاخر وهذا ما قال ان الثاني كان فاصرا عن الغلبة حين ما لم يكن مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا
واعترض بوجوه الاول ان الطارئ اقوى وبالفعل اولى لكونه مقارنا لمؤثره الذي يوجده
بخلاف السابق فانه وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذا يجوز على الاحباط ان يفني
السابق بالطارئ ويبقى هو كما هو وعلى الموازنة ان يفني من الطارئ ما يقابل السابق ثم يفني
السابق بما بقي من الطارئ والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وكونه علة بقائه اقوى
وابقى والطارئ لترده بين العدم وعدم كونه علة بقائه بالفناء اولى على ان الدفع اهون من الرفع
ثم هذا على تقدير صحته انما يتاتى فيما اذا كان الاكثر طارئا بخلاف ما اذا استحق بالطاعة ثوابا كثيرا
وبالمعصية عقابا اقل او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريان الحادث
وزوال السابق توقف معية لا تقدم فلا يلزم الدور والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل
طريان الحادث هو السبب لزوال السابق فيصدقه بالذات ضرورة وهو منافي لاشتراطه
به لاستلزامه تاخره عنه بالذات الثالث ان الاستحقاقات ليست امورا متمايزة بحسب الخارج
ويتميز بها اذا كان لك عند احد خمسمائة دينار وهو فيملك بل يملك سواء او يملك فقط بمنزلة
ما اذا كان لك عليه خمسمائة دينار فلا يكون يسلم خمسة او الابراء عنها اولى من مقاصصة بعض له
عليك الان تراجعي النصف ويما ذكرنا من حمل كلام المحصل على ما جعلنا من تقرير الوجه الثاني
ظهر ان ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت متنافية
كانت العلل كل مقابلة من الكثير تكون مزيلة للباقي لان حكم المتنافيين واحد بل لا اعتراض ان تساوي
الاستحقاقات لا يوجب الاجزاء زوال كل ما يزول به الاخر لا زوال الكل بما يزول به البعض
الرابع ان الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظة وفي صحائف الكتبة فالطاعات تبطل استحقاق

ان المقصود
العقاب بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير لزوم محال والجواب
بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين او المستحقين اعني الثواب والعقاب بالاخر على ما هو
المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا اندفع اعتراض حاصله وهو انه يجوز ان لا يؤثر
احدهما في عدم الاخر لكن يمتنعان في ظهور حكمهما فيظهر حكم الزيادة فقط السادس انه
يجوز ان يؤثر الطاعة الطارئ في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطارئ مثل السابق
من غير لزوم محذور والجواب انه نعم والكلام في سقوط ذلك القدر من الطارئ ويلزم
المحذور نعم يتجه على الوجه الاخر انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالاخر بان يزول جزء
من هذا جزءا من ذاك وبالعكس الى ان يفني الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد
لم يلزم شيء من المحال لانه يكون مزيلا للجزء الاخر من الاقل الا ان الامام انما اورد
هذا البيان فيما اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشرة اجزاء
من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان يختص بما اذا ساوى الاستحقاقان والمعتزلة
اضطربوا في مثله فزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوعه وذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار
واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فيتنزل برحمة الله تعالى منزلة الكرامة ويحل
بفضله دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما او لا يثاب ولا يعاقب
ويكون من اصحاب الاعراف على ما ورد في الحديث ويمكن دفع الاستدلال للامام بان الاستحقاق
اعتبار شرعي ليس له تاثير وما تر حتى وفنا بعد وجود بل معنى احباط الطاعة استحقاق الثواب
ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ولا يعاقب على المعصية بقدرها
من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقان بينهما منافاة وتمانع واما الثواب والعقاب فلا وجود
لهما الا في الاخرة وح لا اجتماع بينهما ولا اندفاع بل ذلك الى حكم الله تعالى ومشيئته على وفق
حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين انه ليس بازاء ما هو الله تعالى يكفره يزيل وزرها على جزما كان
من حقهم ان يدرؤوا بها جميع الكبائر فاذا لم يفعلوا ذلك بطل مذهبهم بتغالب الاعمال وسقوط
اقلها باكثرها ومما يجب التنبيه له انه لا فرق عندهم بين ان يكون المعاصي طارئة على الطاعات
او سابقة عليها او متخللة بينهما وان ما يوهم به كلام البعض من اختصاص الحكم بما اذا كان الكثير طارئة
ليس بشيء
المبحث الحادي عشر اتفقت الامة ونطق الكتاب والسنة بان الله تعالى عفو غفور
يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا وان جاز عقلا
ومنع بعض الجواز العقلي ايضا لانه يخالف حكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان ومن اساء
غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب
بل اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم حتى صرح
بعض المتاخرين منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المسيء للعقاب عقلا قول ابي القسم الكعبي لنا
على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع
الايات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو الذي يقبل التوبة عن عباده

معادات ٤

ويعفو عن السيئات أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير إن الله يغفر الذنوب جميعا إن الله لا يغفر
أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء إن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وفي الأحاديث
كثرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذة ولا مجال لجواز
حمل النصوص على العفو عن الصغائر أو الكبائر بعد التوبة أو على تأخير العقوبات المستحقة
أو على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي أو على ترك وضع الآصار عليهم من التكاليف
المهلكة كما على الأمم السالفة أو على ترك ما فعل ببعض الأمم من المسخ وكتبة الآثام
على الجباه ونحو ذلك مما يفتضحهم في الدنيا لأنا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر
بلا دليل وتقييدا للإطلاق بلا قرينة وتخصيصا للعام بلا مخصص ومخالفة لأقاويل من يعتد به
من المفسرين بلا ضرورة وتهوينا لشأن الآيات والأحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق
مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به الآية فإن المغفرة
بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح النفي والإثبات لما دونه وكذا تعم كل أحد من العصاة
فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا المغفرة للصغائر على أن في تخصيصها إخلالا بالمقصود
أعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة
في الغاية وأما باقي المعاني المذكورة فربما يكون في الشرك أقوى على ما لا يخفى فلا معنى للنفي
والمشهور في إبطال تفسير المغفرة بما بعد التوبة أن قبول التوبة وترك العقاب
بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشيئة واعترض بأن ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة
ليس واجبا كثواب المطيع بل بمقتضى الوعد بمعنى أنه واجب أن يكون كما هو المذهب عندكم
ووعده بذلك ووفاؤه بما وعده هو المغفرة والعفو ولو سلم فعل الله تعالى وإن كان واجبا
عليه يكون بمشيئته وإرادته فيصح تعليقه بها والجواب أن المذهب عندهم على ما صرح به في كتبهم
هو أن العقاب بعد التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه ولا يجوز عليه ما وان كان فعله بالإرادة
والمشيئة لكن لا يحسن في الإطلاق تعليقه بمشيئته كقضاء الدين وأداء ما نذر لأنه إنما يحسن فيما يكون
له الخيرة في الفعل والترك على أنك إذا تحققت فليس هذا مجرد تعلق بالمشيئة بمنزلة قولك يغفر
ما دونه إن شاء بل تقييدا للمغفور له بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا
لا يكون في الواجبات بل في المتفضل به كقولك الأمير يخلع على من يشاء بمعنى أنه يفعل ذلك
لكن بالنسبة إلى البعض دون البعض وبهذا اندفع إشكال آخر وهو أن المغفرة معلقة
بالمشيئة فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشيئة بل على مجرد الجواز وليس النزاع ووجه الدفع
أنه لا بد من وقوع المشيئة ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الآية وهذا الدفع
إنما هو على رأي من يجعل الفرق بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه ويجعل العفو عن الكفر جائزا
غير واقع وعليه الأشاعرة وكثير من المتكلمين فلما نفى عقلا تمسك الوعيدية
القائلون بعدم جواز العفو عن الكبائر عقلا وهم البلخي وأتباعه بأنه إغراء على القبيح لأن المكلف
يتكل على العفو فيرتكب القبائح وهذا قبيح يمتنع إسناده إلى الله تعالى وأجيب بعد تسليم قاعدة الحسن

والقبح العقليين بأن مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف
مع الآيات القاطعة بالعذاب والوعيد الشامل في ذلك الباب فكيف يكون احتمال
تركها بل وقوعه في الجملة وبالنسبة إلى من لا يعلمه إلا الله مظنة للإغراء ومفضيا إلى الاجتراء
ألا ترى أن قبول التوبة مع وجوبه عندكم وعزم كل أحد عليها غالبا ليس بإغراء والتردد
في قبول توفيقها لا يزيد على التردد في قبول نفس العفو فإن قيل ترك العفو أدعى إلى الطاعة
فيكون لطفا فيجب فيمتنع العفو قلنا معارض بقبول التوبة وبتأخير العقوبة وإن أدى
وجه مفسدة في تركهما منعنا انتفاءه في ترك العفو فإن في العفو لطفا بالعبد في تأديه
وطمعه ومزيدا للثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرأفة وسمعا تمسك القائلون
بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون من المعتزلة وبعض البغدادية بالنصوص
الواردة في وعيد الفساق وأصحاب الكبائر إما بالخصوص كقوله تعالى في أكل أموال الناس
ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي التولي عن الزحف ومأواه جهنم
وبئس المصير وفي تعدي حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها وإما بالدخول في العمومات
المذكورة في بحث الخلود وإذا تحقق الوعيد فالعفو وترك العقوبة بالنار يلزم الخلف في الوعيد
والكذب في الإخبار واللازم باطل فكذا الملزوم وأجيب بأنهم داخلون في عمومات الوعد
بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف في الوعد لؤم لا يليق بالكرم وفاقا بخلاف الخلف
في الوعيد فإنه ربما يعد كرما والقول بالإحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية
فاسد كما مر فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك
والدفع بأنه لو صح الخلف في الوعيد لصح أن يسمى مخلفا ليس بشيء لأن كثيرا من أفعاله
بهذه الحيثية أعني لا يصح إطلاق اسم الفاعل منها عليه لإيهام النقص كما أنه يتكلم بالمجاز
ولا يسمى متجوزا وكذا لا يسمى ماكرا أو مستهزئا ونحو ذلك مع أنه يتجوز وعد الثواب لا يسمى
متجوزا مع لزوم الكذب في إخبار الله تعالى مع الإجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص
الدال على استحالته مشكل فالجواب الحق أن من يعفو عنه يكون خارجا عن عمومات
اللفظ بمنزلة التائب فإن قيل صيغ العموم المتوقعة على دليل الخصوص تدل على إرادة
كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسمه الخاص فإخراج البعض بدليل متراخ
يكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب وإنما التخصيص هو الدال على أن المخصوص
غير داخل في العموم فلا يكون ذلك إلا بدليل متصل قلنا ممنوع بل إرادة الخصوص من العام
والتقييد عن المطلق شائع من غير دليل متصل ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك
وإن كان متراخيا بيان لا نسخ وهذا هو المذهب عند الفقهاء الشافعية والأئمة
من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك إلى المعتزلة إلا أن المتأخرين منهم
يعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليله متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد
ويقولون الكذب في الماضي دون المستقبل وهذا باطل لفساد كان الإخبار لنفي

يكون م

فلو لحق م

ثلاث ع

اذا وعد الشر آه الخ وعده
وان اوعد الظفر آه فالعفو عنه

على خلاف ما هو كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين
نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم
احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم الى قوله والله يشهد انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون
معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى ازلي لا يتعلق
بالزمان ولا يتغير المخبر به على ما سبق في بحث الكلام فان قيل لعل ما ذكرتم يكون حكم العام
هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لا بل يجري على عمومه في حق العمل بل في حق وجوب
اعتقاد العموم دون قرينة وهذا البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه
صاحب التبصرة بعض البسط وللامام الرازي ههنا كلام الزامي وهو ان صدق
كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فانما يمتنع
كذبه لكونه قبيحا ولم قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد يتوقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم
وهذا كمن اخبر انه يقتل زيدا غدا ظلما ففي الغد اما ان يكون الحسن قتله وهو باطل واما ترك قتله
وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند وجود الكذب وما لا يوجد الحسن الا عند وجوده حسن قطعا فهذا
الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة
ويتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه مفاسد لا تحصى ومطاعن في الاسلام لا تخفى منها مقال
الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العناد ومنها بطلان ما وقع عليه الاجماع
من القطع بخلود الكفار في النار فان غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك
واذا جاز الخلف لم يبق القطع الا عند ثبوت ذمه لا يجوزون العفو عنهم في الحكم على ما يشاء
قوله افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات ووجه التفرقة
ان المعاصي قلما تخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب
من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب يعتقد للابد وحرمته
لا تحتمل الارتفاع اصلا فكذلك عقوبته بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما تجويز
العفو عقلا والكذب في الوعيد اما هو لا لجواز الكذب المتضمن لفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة
الى المستقبل مع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر ويخلده في النار لجواز الخلف وعدم وقوع مضمون
هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعا

قد اشتهر من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار وان عاش
على الايمان والطاعة مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة
قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض الامر الى الله تعالى يغفر
لمن يشاء ويعذب من يشاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير للامر وعدم جزم بالعقاب
او الثواب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة رح من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت الارجاء
فقال من الملائكة قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا وانما المرجئة الخالصة الطائفة الذين يحكمون
بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما ان الوعيدية

افراط والتفويض الى الله تعالى وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر ونحن نقول معنى انكر
ما اشتهر منهم مذهب بعضهم والمختار خلافه لان مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المحققين
وهو اختيار المتأخرين ان الكبائر انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذا زاد
عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم نعلم غلبة الاوزار
لم نحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب نحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى
الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا الحبط السمعي واما الحبط العقلي فيجوز العفو عن الكبائر وكلها الا عند
الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز
العفو عقلا وشرعا ولقد مننا بهذا على المعتزلة ان ادركوا ونهجنا لهم منهجا ان سلكوا
والا فمن لهم بعصمة نبي او توبة ترجى   المبحث الثالث عشر في الشفاعة يدل على ثبوتها
النص والاجماع الا ان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات
وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبائر ايضا في حط السيئات اما في عرصات القيامة واما بعد
دخول النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل تواتر معنى من اخبار الشفاعة
لاهل الكبائر كقوله عم ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وترك العقاب بعد التوبة
واجب عندهم فليس للعفو والشفاعة كثير معنى وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك
وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين مع الكبائر وقوله تعالى في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين
فان مثل هذا الكلام انما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم فقصد تقبيح حال الكفرة وتخييب
رجائهم بانهم ليسوا كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة احدا لما كان في تخصيصهم زيادة تخييب
وتوبيخ لكن مع هذا التكلف لا يفيد الا ثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم
لو تم ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا تجوز ان تكون حقيقة في زيادة المنافع
بل لاسقاط المضار فقط والصغائر مكفرة عندكم باجتناب الكبائر فتعين ان يكون
لاسقاط الكبائر لكان في اثبات اصل الشفاعة ابطال المطلوب الا ان غاية متمسكهم
هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين في حق النبي عم
حين نسأل الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل وفاقا واعترض بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة
قيد كون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او يكون زيادة المنافع بحصوله بسبب سؤاله
وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا ينفع
المسئول فضلا ان يكون لاجل سؤاله فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع
مما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر فذاك فتى ان تأته في صنيعة الى ماله لم تأته بشفيع
وكقوله في منشور دار الخلافة للسلطان محمود وليناك كورة خراسان ولقبناك بيمين الدولة
وامين الملة بشفاعة ابي حامد الاسفرايني قلنا نعم لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا
احتج المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية فتخص بالمطيع
والتائب بالاجماع فتبقى حجة فيما وراءه وذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس

شئنا الآية فالضمير في لا يقبل منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة للنفس المبهمة العامة
وكقوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى ما للظالمين
من حميم ولا شفيع يطاع اي يجاب بمعنى لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى
الضب بها ينجحر وكقوله تعالى وما للظالمين من انصار الكل مما يشعر بنفي الشفاعة
لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فالفاسق ليس بمرتضى
او مفهوما كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين آمنوا فاغفر للذين
تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الى غير ذلك مما سبق
من الآيات المشعرة بخلود الفساق ولو كانت شفاعة لما كان خلود الرابع
الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد عم ولو خصت الشفاعة
باهل الكبائر لكان دعاء بجعله منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان
والاحوال انها تخص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر
وان نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنصرة ربما تنبئ
عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وفيما
مثل ذلك وعن الثاني انا لا نم ان من ارتضى لا يتناول الفاسق فانه مرضي من جهة
الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة المعصية بخلاف الكافر والمتصف
بمثل العدل والجود فانه ليس بمرضي عند الله لفوات اصل الحسنات واساس الكمالات
ولا نم ان الذين تابوا لا يتناول الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لا معنى
لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا او طلبا لترك الظلم
بمنع المستحق هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث
بما سبق في مسئلة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل
الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وحقيقته
ان المتصف بالصلاح اذا اختص بكرامة منشأها بعض تلك الصفات دون البعض
لم يكن استدعاء اصلها تلك الكرامة الا استدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة
الا ترى ان المعالجة وان لم تكن الا للمريض لكن قولك اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا
للمرض بل لقوة المزاج فكذا ههنا الشفاعة وان اختصت باهل الكبائر لكن منشأها
الايمان وبعض الحسنات التي تصير سببا لرضى الشفيع عنه وقبوله وهذا الجواب
عما قالوا ان من حلف بالطلاق ان يفعل ما يجعله اهلا للشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا بالمعاصي
قال خاتمة ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر
متميزة عن الصغائر بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة
الى ما دونها كبيرة لانه لا يتصور اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة
هي دون الكل واني للبشر ذلك لكن ههنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التي شرع

بعلة الاكثر اما الذنب او التي توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبائر
ففي رواية ابن عمر رض انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا
والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد
في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة رض اكل الربوا وفي رواية علي رض السرقة وشرب
الخمر المبحث الرابع عشر في التوبة هي في اللغة الرجوع قال تعالى فتاب عليه واناب اذ رجع
فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى اريد
رجوع نعمه والطافه الى عباده وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد
بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك
لا يكون توبة واما الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد مبني على ان ذلك
هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا الندم عليها لقبحها مع غرض آخر
والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض
مجموع الامرين لا كل واحد منهما وكذا التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم
هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف كما في التوبة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان
اليأس والظاهر من كلام النبي عم قبول التوبة ما لم تظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع
على ان فعل وتمني كونه لم يفعل ولا بد من هذا للقطع بان مجرد الترك كالماجن اذا مل مجونه
فاستروح الى بعض المباحات ليس بتوبة وقولهم الندم توبة وقد يزاد قيد العزم على ترك
المعاودة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون
او موت او نحو ذلك وقد لا يقتدر عليه لعارض آفة كخرس في القذف وشلل او جب في الزنا
فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم
على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلبت القدرة لم يشترط العزم على الترك وهذا اشبه
كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة في بعض الاحوال
ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك
الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف فما ذكر في المواقف من ان قولنا اذا قدر لا من سلب
منه القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القوة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه
ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم
على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة بل لا بد من امر ثالث هو تقدير القدرة وكلام الامام
وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكفي مجرد الندم لا يقال
مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس بتوبة لانا نقول هذا لغو من الكلام
لا لما ان لغاية التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير القدرة قيد للترك لا للعزم اي يجب
العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له آفة ان يعزم على ان لا يفعل
لو فرض وجود القدرة وهذا اشبه ما قال في المواقف ان الزاني المجبوب اذا ندم وعزم

وعقوق ح

المجون ان لا يبالي الماجن بما صنع صحاح

ان لا يعود على مقدار القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم ثم المحققون ذكروا ان الندم انما هو
للسان والتوبة للقلب والاصرار اذ النادم على المعصية بقلبه لا يخلو عن ذلك
العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق
اسم التوبة على الاستغفار واظهار الندم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة
في شيء ما لم يجتمع الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول الحسرة والحزن وانسكاب
الدمع ومن نظر في باب التوبة من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وتامل فيما يروى
من قصة استغفار داود عليه السلام علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما اخرجوا صاحب الكبيرة عن الايمان
ولم يتوقفوا له الدخول بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا استوثقوا امر التوبة حتى اعتقد بعضهم
انه يكفي في دخول العاصي تبت ورجعت وخواصهم انه يكفي ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه
تدارك المعصية لرده ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم
ولا حزن وانما الحزن لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل
وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق   وهي واجبة لا تراخي
في وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا
ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما ان الندم على القبيح
من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغائر ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين
بوجوب التوبة عن الصغائر سمعا لا عقلا لسقوط عقابها باجتناب الكبائر وفي كلام المعتزلة ان وجوب
التوبة على الفور حتى يلزم بتأخيرها ساعة اثم آخر تجب التوبة عنه وعلى هذا حتى ذكروا
ان بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة
وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلث ساعات ثمان وهكذا
واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب
بعد التوبة ظلم لكن بمقتضى الوعد على رأي البغدادية وبمقتضى العقل والحكمة على رأي
الجمهور وهل ثبت سمعا وعدا قال امام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص
قاطع لا يحتمل التأويل واحتجوا بان العاصي قد بذل وسعه في تلافي ما يسقط عقابه كمن بالغ
في الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذمه بالضرورة وبان التكليف باق وهو موقوف
على الثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص من العقاب وليس غير التوبة ويعني
ان يكون مخلصا واكثر المقدمات ممنوعة بل ربما يدعى القطع بان من اساء الى غيره وانتهك
حرماته ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الخيرة الى ذلك الغير ان شاء صفح
وان شاء جازى واما احتجاجنا بالاجماع على الابتهال الى الله تعالى في قبول التوبة
وعلى وجوب شكره على ذلك ففيه ان المسؤول هو استجماعها لشرائط القبول فان الامر
فيه خطر ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه احسانا في نفسه كتربية الوالد لولده
كما يجب شكر المنعم وجوبا ثم اختلفوا في سقوط العقوبة فعند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم

قبول التوبة
لا يجب عندنا وهل ثبت سمعا وعدا قال الامام الحرمين نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل صح

واحتجوا الخ

ندم العاصي عند معاينة النار

بكثرة الثواب

بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجأ وبندم العاصي عند معاينة النار
ورد بمنع الندم في صورة الالجاء وبمنع كونه للقبح في صورة المعاينة واحتج الاكثر
بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون
اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة
على المعصية والمتأخرة عنها في اسقاط عقابها كسائر الطاعات التي يسقط العقوبات
بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط
عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بمحض عفو الله وكرمه وتوبته الصحيحة عبادة يثاب
عليها تفضلا ولا يبطل بمعاودة الذنب اذ الثابت عندنا انما يكون عبادة اخرى
فان قيل فعندكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي والمؤمن المصر
على المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات والمعاصي
من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي واحد وهو التفويض الى مشيئة الله تعالى من غير قطع
بالثواب والعقاب فلا رجاء من الطاعات والتوبة ولا خوف من المعصية والاصرار
وهذه جهالة كاملة ومكابرة تامة قلنا حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم شيء
لكن يثيب المطيع والتائب بمقتضى الوعد على تفاوت درجاتهم ويعاقب العاصي
المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف دركاته لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فاين التساوي
والقطاع للخوف والرجاء نعم خوفهم لا ينتهي الى حد اليأس والقنوط اذ لا ييأس
من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلفت المعتزلة في انه اذا سقط استحقاق
عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطلته تلك المعصية فقال
ابو علي وابو هاشم لا لان الطاعة تنعدم في الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط
لا يعود وقال الكعبي نعم لان الكبيرة لا تزيل الطاعات وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم
فلا تزيل ثمرتها فاذا اصابت بالتوبة كأن لم تكن ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال
الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتأخرين لا يعود ثوابه السابق لكن يعود طاعته
السالفة مؤثرة في استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب في المستقبل بمنزلة شجرة احترقت
بالنار اغصانها وثمارها ثم انطفأت النار فانه يعود اصل الشجرة ويعود قوتها
الى خضرتها وثمرتها   ولا يلزم تجديد الندم كلما ذكر المعصية لانه قد اتى بما كلف به
وخرج عن عهدته خلافا للقاضي منا ولابي علي من المعتزلة زعما منهما انه لو لم يندم كلما ذكرها
لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع
اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها ولا ابتهاج بها ولو كان الامر
كما ذكر لزم ان لا تكون التوبة السابقة صحيحة وقد قال القاضي انه ان لم يجدد الندم كان
ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ العبادة
الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها   ولا يقدح في صحة المذهب انه يصح التوبة

يقال ضربت عنه واضربت عنه اذا تركته وامسكت عنه والصفح مصدر قولهم صفحت عنه اذا اعرضت عنه وذلك توليه صفحة وجهك وعنقك من المعالم

عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر
اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامته بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب
الا عقوبة تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها
والندم عليها والعزم على ان لا يعاودها وقد وجدت وشبهة ابي هاشم ان الندم
عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح
واجيب بان الشامل للكل هو القبح لا قبحها والتحقيق ما ذكره صاحب التجريد من ان الدواعي
الى الندم عن القبائح وان اشتركت في كون الندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان يترجح
بعض الدواعي بامور ينضم اليه كعظم المعصية او قلة غلبة الهوى فيها فيتبعه ذلك الترجيح
على الندم عن هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء ترجح الداعي بالنسبة اليه
ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق فيه الترجيح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي
بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي
الى الفعل الحسن فان ترجح البعض يخصص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولا يلزم من ترك
البعض الآخر كون الداعي الى هذا البعض لا للحسنة بل لغرض آخر غاية ما في الباب انه حصل
للدواعي الى هذا الفعل الحسن رجحان لم يحصل للدواعي الى الفعل الآخر وهذا ما قال اصحابنا
انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب آخر يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح آخر
ويكفي الاجمال يعني يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة
لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا
ورد بانه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع احضار الذنوب الكثيرة في وقت واحد
فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق والواجب ان كان المعصية في خالص حق الله تعالى فقد يكفي
الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم
النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب في ترك الزكوة ومثله في ترك الصلوة وان تعلقت
بحقوق العباد لزم مع الندم والعزم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان الذنب
ظلما كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا له والاعتذار
اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش
ثم التحقيق ان هذا الزائد واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القاتل
اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه
معصية مجددة تستدعي توبة ولا يقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا تصح التوبة دون
الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق
بين القتل والغصب

المبحث الخامس عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

قد جرت العادة للمتكلمين بايرادهما في علم الكلام مع انهما بالفروع اشبه وكانهما تشبيها
بالتوبة في الزجر على ارتكاب المعصية والاخلال بالواجب الامر بالمعروف واجب وبالمنكر

الامر بالمعروف والنهي عن المنكر

الحرام ولذا اثبتوا القول بانهما واجبان مع القطع بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب
والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور الامام كما تزعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع
اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى
وامر بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة فقوله عم مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر واصبر
على ما اصابك وقوله عم لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله عليكم
شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لكم وقوله عم من راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع
فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وهذا اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين
في الصدر الاول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار
عليه فان استدل على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل
اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وبما روي عن عائشة رض انها قالت قلت يا رسول
الله متى لا نامر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا كان
العلم في رذالكم واذا كان الادهان في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب
بان المعنى اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي ومنها الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عنادهم واصرارهم على المعصية اذ لا يضر المهتدي اذا نهى
ضلال الضال وقوله لا اكراه منسوخ باية القتال على انه ربما نوقش في كون الامر
بالمعروف
والنهي اكراها واما الحديث فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة
وانتفاء الفائدة فان من شرائط وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل
بوجههما من انه واجب معين او مخير مضيق او موسع عيني او كفاية وكذا في النهي
وما يحتاج اليه العلم بما يختلف باختلاف حال الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز
التاثير بان لا يعلم عدم التاثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني فان قيل
يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين قلنا ربما يكون ذلك اذلالا ومنها انتفاء مضرة
ومفسدة اكثر من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى يجوز
وان ظن انه يقتل ولا ينكي نكاية بضرب ونحوه لكن يرخص تركا للسكوت خلافا لمن يحمل وحده
على المشركين وظن انه يقتل فانه انما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او هزيمة
ولا يختص بالولاة كان المسلمون في الصدر الاول وبعده يامرون
الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير من احد ولا توقف على اذن فعلم انه
لا يختص بالولاة بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب
القتال وشهر السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام الحرمين وقال
ان الحكم الشرعي اذا استوى في دركه الخاص والعام فيعم للعالم وغير العالم الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر واذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس للعوام فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول
الى اهل الاجتهاد ثم ليس للمجتهد ان يعترض بالردع والزجر على مجتهد آخر في موضع الخلاف

اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال ان المصيب واحد فهو غير معين عنده وذكر
في محيط الحنفية ان للحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضبع ومتروك التسمية عمدا وللشافعي
ان يحتسب على الحنفي في شرب المثلث والنكاح بلا ولي ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر بمن يمكن ورعا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله
فعليه ان ينهى عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان فبترك احدهما
لا يسقط الآخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل صقع من فيه غناء سقط الفرض عن الباقين
وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية فرض على الكل
ويسقط بفعل البعض ثم اذا نصب لذلك احد تعين عليه ويحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى
من غير بحث وتجسس ومما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر
وتعدي الجار في جدار الجار ويحتسب اذا استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطل شرب
البلد وانهدام سوره وتركا هله رعاية ابناء السبيل المحتاجين على علام المال في بيت
المال يحتسب ويأمر على الاطلاق وينكر على من يغير سنة العبادة كالجهر في الصلوة السرية
وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يتصدى للافتاء او التدريس او الوعظ
وهو ليس من اهله وعلى القضاة اذا احتجبوا عن الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات
وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا في الصلوة وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
لا يقتصر على الواجب والحرام وينبغي ان يحتسب برفق ويكون متدرجا الى الاغلظ فالاغلظ
بحسب حال المنكر ذكر في المحيط الحنفية ان من رأى غيره مكشوف الركبة ينكر عليه برفق
ولا ينازعه ان لج وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وفي السوءة أدبه
وان لج قتله قال **الفصل الثالث** في الاسماء والاحكام هذه التراجم شايعة
في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسامي المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم
والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما لكل
منهم في الآخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما المبحث الاول الايمان في اللغة
التصديق افعال من الامن للصيرورة او التعدية بحسب الاصل كأن المصدق
صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفة ويعدى
بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام
لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين
ولما انه في التحقيق عائد الى اخذ الشيء صادقا والصدق ما يوصف به المتكلم والكلام
والحكم يقع تعلقه بالشيء باعتبار متعلقه مثل آمنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق
منزه عما لا يليق وآمنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وآمنت
بالملائكة اي بانهم عباده المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة
ولا انوثة ليسوا بنات الله ولا شركاء وآمنت بكتبه اي بانها منزلة من عند الله

الصقع الناحية

المطل التسويف والتأخير

استعديت على فلان الامير فاعداني اي استعنت به عليه فاعانني

والهمزة

صادقة وفيما يتضمنه من الاحكام وآمنت باليوم الآخر اي بانه كائن البتة وآمنت بالقدر
اي بان الخير والشر بقضاء الله وقدره ويرجع الكل الى القبول والاعتراف اما في الشرع
فاختلفت الآراء في تحقيق الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او اللسان فقط
او لفعلهما جميعا او لهما ومع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول قد جعل
اسما للتصديق اعني تصديق النبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين
بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة
وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ
تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وحرمة الخمر عند السؤال عنها
كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد جعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا
ويتناول معرفة الله بوحدانيته وسائر ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق وهو مذهب الشيعة
وجهم بن صفوان وابي الحسين الصالحي من القدرية وقد يميل اليه الاشعري ويستوفي
الفرق بين المعرفة والتصديق ومن الناس من يكاد يقول بانه اسم للمعنى الذي غير المعرفة
والتصديق هو التسليم الا انه يعود بالآخرة الى التصديق على ما يراه اهل الحق وعلى الثاني
وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحقية ما جاء به النبي عم فقد شرط بعضهم
موافقة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما
ان المعرفة ضرورية توجد لا محالة فلا يجعل من الايمان لكونه اسما لفعل مكتسب لا ضروري
وقد شرط التصديق واليه ذهب القطان وصرح بان الاقرار الخالي عن المعرفة
والتصديق لا يكون ايمانا وعند اجتماعهما يكون الايمان هو الاقرار فقط وقد لا يشترط
شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق
الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة
واذا تحققت فليس لهؤلاء الفرق الثلث كثير خلاف في المعنى ومما يرجع الى الاحكام
وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور
مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة رحمه الله وكثيرا ما يقع في عبارات
النحارير من العلماء مكان التصديق تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد
فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق
دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار
حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلوة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين
والمطالبة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون
على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام
الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك
التكلم لا على وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار

مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر
ابي طالب وان كان برئ الرواحض عما يليق بحاله كان اشتهر اكرام النبي عم واكثرهم
استماما بشانه واوفرهم حصا من النبي عم على ايمانه فكيف اشتهر ايمان حمزة والعباس
رض وشاع على رؤس المنابر سماعا من الكل ووردت في بابهما الاحاديث المشهورة
وكثر منهما في الاسلام المساعي المشكورة دون ابي طالب واما على الرابع وهو ان يكون
الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما قال انه اقرار باللسان وتصديق
بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه
ذهب الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهبت
المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات
وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبا كان او مندوبا الا ان الخروج عن الايمان
وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا يسع ان يكون مذهبا لعاقل وقد لا يجعل تارك العمل
خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف
وجميع ائمة الحديث والمحكي عن مالك والشافعي والاوزاعي رح وعليه اشكال ظاهر
وهو انه كيف لا يسع انتفاء الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل
الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل
والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي
بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق
الاسم للاول ام للثاني وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل
القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق عندنا واما لعمل الجوارح فان كان
هو القول فمذهب الكرامية او سائر الاعمال فمذهب المعتزلة واما لمجموع عمل القلب وعمل
الجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب مذهبا لاعتزال وعدم
التعرض لمذهبنا التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة
ونحن قاطعون بان النبي عم ومن بعده كانوا يكتفون بما هو معلوم ممن تلفظ من غير استفسار
الى بيان ولا استفسار الاحوال المتعلقة اعني ما يجب الايمان به فكيف ذلك قلنا لا خفاء في الاخلاف
في انهم كانوا يكتفون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية
بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد في ان مناط الاحكام
الاخروية وهذا المعنى ام مع الاقرار كلا منهما مع الاعمال وفي ذلك ان مجرد معرفة
واعتقاد ام امر زائد على ذلك وهذا لا يابه   لنا مقامان الاول ان الايمان
فعل القلب دون مجرد اللسان الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد الا ان الاعمال
ليست داخلة فيه بحيث ينتفي بانتفائها اما المقام الاول فبيانه بنصوص تدل على ذلك حتى ان العمل

وكثير من المتكلمين

يكون الايمان مجرد الاقرار يجري مجرى انكار النصوص قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم
الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن
قلوبهم قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم
اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن قال النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان
في قلبه مثقال ذرة من خير من حبة من خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين احدهما
انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة الا حال التلفظ لانقضاء
القول بعده بخلاف التصديق فانه باق في القلب حتى حال النوم والغفلة الى طريان ضده
الذي هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي بان المؤمن
بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرا ضده وثانيهما انا لو فرضنا
عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى اخر لم يكن المتلفظ به مؤمنا قطعا واجيب
بانهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كان بل التلفظ بالكلام الدال
على تصديق القلب اية الفاظ كانت واية لغة وقف من غير ان يحصل التصديق اذا امنه والحاصل
انه اسم للمقيد دون المجموع تمسك المخالف بوجهين احدهما قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا
حيث رتب ثواب الجنة على القول قلنا ان كان ما موصولة فالمقول لا يتحقق هو المعنى وان كانت
مصدرية فالقول ان حمل على اللفظ فالمراد عليه لا لذاته وهو المعنى في النفس وان حمل
على النفسي فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل
من النار من حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار والخلف ايضا
لا خلاف في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وما هم بمؤمنين حيث نفى الايمان
عن اقرار اللسان دون القلب وثانيهما ان النبي عم ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد
بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذاهبا
الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي عم قال هلا شققت قلبه وقال امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا هذا
في حق احكام الدنيا وانما النزاع في احكام الاخرة واذا تاملت الحديث اسامة قلنا
لا علينا   المقام الثاني ان الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة
اللغة ولا دلالة لموارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع الى معنى اخر اما اولا فلان النقل خلاف
الاصل لا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثير في الكتاب والسنة خطاب العرب
بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف
الى بيان ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتيج الى بيان ما يجب الايمان به ونحو
وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عم لمن سأله عن الايمان ان تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله الحديث وذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه عندهم
ثم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا

تعليما وارشادا بل تلبيسا واضلالا لانهم لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق وقد نقل
في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق للامور
المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست گوی داشتن
وبالفارسية التكذيب وينافيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء في الفاظ الايمان
گرويدم وباور داشتم راست گوی داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لا يشتبه
على العوام فضلا عن الخواص والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان
يعرف الحق ولا يصدق به عنادا او استكبارا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال ان الذين اوتوا
الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا وقال حكاية عن موسى عليه السلام لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب
السموات والارض بصائر فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عليه السلام ومعرفته وبين التصديق
به ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول
فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة
والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رحمه الله حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون
مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال
التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار
المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها تحصل بلا كسب
كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المتأخرين زيادة
تحقيق قال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم
اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار
كما اذا ادعى النبي عليه السلام النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب
اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق
مأمور به فيكون فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول
المعنى في القلب والفعل القلبي ليست كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس
ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عليه السلام
لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد
تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي
العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار وعدمه
وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا
وعلى هذا الاخير اقتصر بعض العلماء المعتدين بتحقيق معنى الايمان وهو ما قال المسلم الذي فسر به
الامام الغزالي رحمه الله التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه معناه گرويدن وباور داشتن

وهي دانستن مرآنرا که حق داشته باشی ويؤيده ما ذكره امام الحرمين ان التصديق على التحقيق
كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم ونحن نقول لا شك ان التصديق المعتبر في الايمان
هو ما يعبر عنه في الفارسية گرويدن وباور كردن وراست گوی داشتن اي اذعان
الى الحاكم وراست دانستن وحق داشتن اي اذعان الى الحكم ولا يكفي فيه العلم
والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظر ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها
ولا غنى عن الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المأمور به مقدورا واختياريا
انه يلزم ان يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما يتنازع في كونها من الاعيان الخارجية دون
الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان من مقولة
من الاوضاع والهيئات كالقيام والقعود والكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو
وانظروا ماذا في السموات والارض والانفعالات كالتسخن والتبرد والحركات والسكنات
وغير ذلك كالصلوة او الزكوة كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المثاب
عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا ايقاعها فكون الايمان مأمورا به اختياريا
مقدورا مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق
الله تعالى وهدايته على انه لو لزم كون المأمور هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان
الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات الثاني انه لم يبين ما هو الحق
في فن المنطق والتفتيش في تفسير الالفاظ وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي هو قسم العلم
الالهي والتصور هو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية بگرويدن المقابل للتكذيب
قال في كتابه المسمى بدانشنامه علائي دانش دو گونه است يكي دريافتن ودر رسيدن
وآنرا بتازي تصور خوانند ودوم گرويدن وآنرا بتازي تصديق خوانند وهذا
تصريح بان ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب
وگرويدن في لغة الفرس وليس لما عسى يتوهم انه معنى ان گرويدن في المنطق غيره في اللغة
وقال في الشفاء التصديق هو ذلك التساوي عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذه
المؤلفة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق
حصول النسبة التامة في الذهن على ما توهمه البعض بل حصول ان ينسب الذهن الثبوت او الانتفاء
الذي بين طرفي المؤلف الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق اعني صادق
داشتن وگرويدن وبينه بانه ضد التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب اعني كاذب
داشتن وبهذا اندفع ما قال ان الحكم فعل اختياري هو الايقاع او الانتزاع فكيف يكون
نفس التصديق او جزءه والتصديق قسم من العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال
ونعم ما قال الكشاف والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس ههنا
تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ثم حصول هذا
هذا التصديق قد يكون بالكسب اي مباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن

وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس
طالعة والمأمور به يجب ان يكون من الاول فان حصل في المعاني الحاصل بدون الاذعان
والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائية وبعض الكفار يكون من قبيل التصور
دون التصديق وسقط السؤال قلنا نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي على ما قرره
رئيسهم لا على ما يفهمه كل نساج وحلاج هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب الموضوعة
بكرويدن وانه لا يصح بت القول واطباق القوم على ان المعتبر في الايمان هو اللغوي
دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار وامارة
لزم على تعسيره وتفسيره كون المعنى الخالي عن الاذعان والقبول تصورا او خارجا
عن التصور والتصديق قد كتب بحثنا ولكن الكلام في امكان الايمان بدون الاذعان
وفي كون بعض الكفار موقنين بجميع ما جاء به النبي عم غير مصدقين وفي ان كفرهم ليس من جهة
الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام والاصرار
على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب لعدم الاعتداد
مع تلك الامارات كما في القاء المصحف في القاذورات نعوذ بالله الثالث انا لا نفهم
من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون
المتكلم صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب ونقطع بان هذا كيفية للنفس قد يحصل
بالكسب في الاختيار ومباشرة الاسباب وقد يحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر
في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمورات واما ان هذا فعل وتأثير
من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فممنوع بل معلوم
الانتفاء قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الامر
به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة الرابع
انه وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة
والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي المعبر عنه بكرويدن ونقطع بان التصديق
من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار
وترك الجحود والاستكبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ان الايمان
معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق فان قيل قد ذكر امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما
ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس بمعنى
ان يكون علما وارادة بل كل ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه بعبارة او اشارة او كتابة
فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة او طلبا او اخبارا او انشاء او غير ذلك
وليس كلام النفس نوعا من المعاني مغايرا لما هو حاصل في النفس بالاتفاق والا لكان
انكاره انكارا للتصديق والطلب والاخبار والانشاء وسائر ما يحصل في القلب
وليس كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون هذه المعاني فالقول بان الايمان

كلام النفس لا يمكن في التفصي عن مطالبة انه من اي نوع من انواع الاعراض واية مقولة
من المقولات ولا مخلص سوى ان يسلم انه من الكيفيات النفسانية الحاصلة بالاختيار الخالية
عن الجحود والاستكبار وليت شعري انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى
تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد
وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التي لا تكفي
في الايمان معرفة حقيقة ما جاء به النبي عم قال ابو المعين النسفي في تبصرة الادلة لا يلزم
من انعدام العلم انعدام التصديق فانا امنا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم
والمعاندون يعرفون ولا يصدقون كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه فدل على انفكاك
التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يجعل الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم بن
صفوان انتهى ما ذكره من اعتبار الاختيار في معنى التصديق اللغوي وكون الحاصل
بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما القي عليهم والانبياء بما اوحي
اليهم والصحابة بما سمعوا من النبي عم كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى
بلا كسب كمن شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عم فهو مكلف بتحصيل ذلك اختيارا
بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل بالمعجزات حدسي ربما يقع في القلب من غير اختيار
ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل فان قيل
لا شك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة
وعلماء الامة واقع في قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا
في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد وان امكنت المناقشة في قوله
فاذا ادعيتم الايمان والتسليم ... والمفهوم لا غير فما بال اقوام شددوا النكير
واكثروا المدافعة على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه الى اختراع مذهب في الاسلام
وزيادة ركن في الايمان قلنا لانه كان زعم اولا ان التسليم امر زائد على التصديق
الذي اعتبره العلماء لم ينكشف على من قبله من الاذكياء واغتر فانه اطلع عليه بعد حين
من الدهر وتصدر من الهم مع ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه في الفارسية
بكرويدن وباور داشتن وبذيرفتن وراست كوى داشتن وانه لا يكفي مجرد المعرفة
الحاصلة لبعض الكفار على ما نطق به من الآيات فكانه نقض ذلك الى نسبة ... من الايمان
وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاجتراء على ان لا يبدوا امرا وراء التصديق
والاقرار ولانه اخذ لفظ التصديق مهجورا مع كونه فيما بين الانام مشهورا وعليه
الاتمام مذكورا وبنى الامر على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص انهما
معنيان مختلفان متغايران وقد بلغنا ان لاحظ لاهل التصديق دون التسليم من الايمان
وربما ترى الواحد من غلاة المتعصبين وحملة التسليم يتشمر في احد المقطعين ولا يكتفي
بان يكون التصديق والتسليم مترادفين ولانه اعتبر في التسليم تحقيقا وتدقيقا لم يخطر ببال

الكثير من المسلمين بل لا نفيهما الا الا وكيا دمن اهل الدين فالحدها جهله العوام فربعثة
الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استنقصوه في شأن رؤساء اهل الدين وعلماء المسلمين
والمهرة من المحققين فافتى بكفره ثنا علي انه انكر بعض ما اعتبر في تحقيق الايمان مع انك
اذا تحققت فبعض منازعاتهما لفظي وبعضها اجتهادي الى غير ذلك من امور قصد بها
صلاح الدين وقمع الجاحدين لكنها ادت الى ما ادت وافضت الى ما افضت لما انه
ترك الارفق الى الاوفق والاليق الى الاوثق والاعلى فانه قد نال الحمد في احياء مراسم
الدين واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خيرا عن اهل التحقيق واعلى درجته يوم اللقاء
في عليين المقام الثالث الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان لوجوه الاول
ما مر انه اسم للتصديق ولا دليل على النقل الثاني النص والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة
العذاب ويسمى ايمان البأس ولا خفاء في ان ذلك انما هو التصديق والاقرار اذ لا مجال
للاعمال الثالث النصوص الدالة على الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على ان الايمان
مغاير فان كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن
يعمل من الصالحات وهو مؤمن وسئل النبي عم عن افضل الاعمال
فقال ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور والخامس الايات الدالة على ان الايمان
والمعاصي قد يجتمعان كقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين امنوا
ولم يهاجروا وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الاية كما اخرجك ربك من بيتك
بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات
السابع انه لو كان اسما للطاعات فاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق
واقر مؤمنا قبل الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقر فادركه
الموت مات مؤمنا قال في التبصرة قد اجمع المسلمون على تحقق اسم الايمان واثبات حكمه
بمجرد الاعتقاد واما لكل عمل على حدة فيكون كل طاعة ايمانا على حدة والمتنقل من طاعة
الى طاعة متنقلا من دين الى دين الثامن ان جبريل عم لما سأل النبي عم عن الايمان لم يجب
الا بالتصديق دون الاعمال وقالت المعتزلة نحن لا ننكر استعمال الايمان في الشرع في معناه
اللغوي اعني التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي
لان المفهوم من اطلاق المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام الجارية
على المؤمنين دون الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي وبعد ما لا ندعي كونه اسما
لكل تصديق بل للتصديق بامور مخصوصة كما في الحديث المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي
مجرد هذا فلا نزاع ولا دلالة على ما تزعمون من كونه اسما للطاعات واحتجوا بوجوه الاول
ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور من اقامة

الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام
والاسلام هو الايمان لما سبق واجيب اولا بان ذلك هو مذكور وحده اشارة الى جملة
ما سبق بتأويل المذكور اولى واقرب من جعله اشارة الى الاخلاص او الدين والانقياد لما سبق
من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي او قريبا منه الا ترى
ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه
ان التدين بكون الشهور اثني عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك هو الدين المستقيم
على ان منها نشأ كفرا وهو ان الدين في ملك الا ان مضافا الى القيمة لا موصوفا كما في حرف
الله والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله
مخلصين له الدين وح سقط الاستدلال بالكلية وثانيا بان معنى الاية لما ان الدين
المعتبر هو الاسلام للقطع بان الدين هو الملة والطريقة التي تعتبر غالبا اضافتها الى الرسول
لا يكون بعض الاسلام الذي هو صفة المتكلم وما لنا نحكي من الكلام على دليل اتحاد الايمان
والاسلام الثاني قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك
هم المؤمنون حقا وقوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا ثم لم يرتابوا الاية واجيب
بان المراد كامل الايمان حقا بقرينة الاولى الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اي صلوتكم الى بيت المقدس واجيب بان معنى تصديقكم بوجوبها او بكونها جائزة عند التوجه
الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته
ومشروطة به والدالة على ما قال النبي عم بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة الرابع ان قاطع
الطريق يخزى يوم القيمة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم في الاخرة عذاب النار وكل من يدخل
النار يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولا شيء
من المؤمن يخزى يوم القيمة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه واجيب بمنع الكبرى
فان المراد بالذين امنوا معه الصحابة لا كل مؤمن ولا يصح لهم التمسك بقوله ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قيل سبب الحسن في الذين امنوا معه
قاطع طريق لكن لا شك ان منهم العاصي والباغي وبهذا ثبت الاستدلال على انما هم من ثبت
بالدليل انه لا يعفى عنه ولا يتاب عليه بل يدخل النار البتة وان الايات الثلث يدل على العموم الخامس
قوله عم لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة
له لا ايمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى ومن كفر
الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عم وان زنى وان سرق حتى قال
وان رغم انف ابي ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق
لشيء مؤمنا ولو على تقدير التقييد بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون بغض النبي والقاء المصحف
في القاذورات وسجدة الصنم كفرا ما دام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي عم باقيا واللازم
منتف قطعا واجيب بان من الموجب ما جعله الشارع امارة عدم التصديق تنصيصا

عليه او على دليله والامور المذكورة من نوع القبيل نحو الكفر مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال
السابع ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك وينافي الايمان الشرعي لقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين
واجيب بان الاول التصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني التصديق باللسان
فقط وهو محض النفاق الثامن اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم كما في قوله
تعالى في قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين وصاحب الكبيرة استحق الاثم والعقاب
والعذاب الاليم فلا يسمى اسم المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يسمى المدح من جهة التصديق الذي
هو راس الطاعات والذم من جهة الاخلال بالاعمال ولا منافاة وما يقع في موضع المدح يحمل على الاطلاق
يحمل على كمال الايمان على ما هو مذهب السلف كما اختلف الامة في حكم صاحب
الكبيرة فكذلك في اسمه فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين
وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصري منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة على دفع شبه المعتزلة المبنية
على كون الاعمال من الايمان فالان نشير الى دفع باقي شبههم وشبه الخوارج ومن يسميه بالمنافق
اما شبه المعتزلة فما احتج به واصل بن عطا على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو انه اتفقت الامة
على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب ترك المختلف والاخذ
بالمتفق عليه والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واجماع
من قبل ان يحدث احد قولا ثالثا عن الايمان ومنها ان للفاسق بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم
والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض
احكام الكافر كاللعن والذم وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين
فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر خاصة
التي لا تتجاوزه الى المؤمن اصلا كما في احكام المؤمن وهذا ليس كذلك فانها عندنا تعم الكافر وبعض
المؤمنين وفي كلام المتاخرين من المعتزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق
بالايمان بمعنى التصديق ويعنون بالمنزلة بين المنزلتين الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي
يسميه الايمان الكامل ويعترفه الاعمال وينفيه عن الفاسق فيكون لهم منزلة بين منزلة مثبتي المنازع
من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب واعراض كما هو الحال في نفي
الصفات انما يريد ما هو قبل الاعراض والاعدام فانهم يصرحون بان من اخل بالطاعات ليس بمؤمن
بحسب الشرع بل بحسب اللغة وبان الفعول بعدوا العدم كفر من غير فرق بين اللوح وغيره واما الخوارج
فذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الاول
النصوص الناطقة بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى
في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله
ومن مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا فلنا المراد بما انزل هو التورية

بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله
فخصص من لم يحكم بالتورية والانا لم نتعبد الحكم بالتورية على انه لو كان للعموم فسلب العموم الاحتمال
خاص بالتعبير عن ترك الحج بالكفر استعظام له وتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد
في هذا المعنى وفي ترك الصلوة مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى
فاولئك هم الفاسقون الكاملون في الفسق والمتمردون المنهمكون في الكفر للقطع بان الفسق
لا ينحصر في الكفر بعد الايمان الثاني الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مع قيام الادلة
على ان الفاسق يعذبون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وقوله ان الخزي اليوم والسوء
على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى قلنا المراد
الكامل الهائل من العذاب والخزي والنار للقطع بعذاب غير المكذبين او الخلود غير حقيقي
بل بالاضافة الى المسلمين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث
الايات الدالة على ان الفاسق مكذب بالعذاب او بايات الله ولا شك ان المكذب بها
كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا فماواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا
فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها تكذبون وقوله تعالى بئس الاسم الفسوق
الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب المشامة وقد
فانه يفيد قصر المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق واولئك هم المفلحون اصحاب
الجنة هم الفائزون فيكون كل من هو من اصحاب المشامة مكذبا بالايات فعلى ما يكون قولنا
الفاسق من اصحاب المشامة وكل الشيء صغرى لقولنا كل مكذب بايات الله كافر قلنا لا نسلم
ان الفاسق ليس بمكذب فيحمل الاولان على الكفار المكذبين والثالثة على التاكيد
دون القصر ولو سلم فمثله عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام يكون لقصر المسند
اليه كقولهم الكرم هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو المتقي فيكون المعنى ان كل مكذب
بالايات فهو من اصحاب المشامة وهو لا ينعكس كليا الرابع ما يدل على كون الكافر في مقابلة
المتقي من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس بمتق فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسيق الذين
كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا قلنا لا دلالة على نفي الثالث
الخامس ان الفاسق ايس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا ييأس
من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه انما يرجو الغفران من الله
او التوبة من نفسه وبهذا يندفع ما يقال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه
ايسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس بايس من توفيق الله والتوبة فان قيل هو يعتقد انه
ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك فهو كافر اجيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون
الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلي وهو ان اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب
يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه لما جاء به النبي عم لكن ادعى انه يعتقد ان في ميزان الجزاء
حبة لم يدخل يده فيها ونقلي وهو قوله عم اية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث

كذب واذا ائتمن خان والجواب عن الاول انه وان كان يخاف العذاب لكنه يرجو الرحمة ويتأمل بوقوع التوبة او يلهيه عن آجل العقوبة عاجل اللذة بخلاف حديث الشاهد والجواب عن الثاني انه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وفاقا للقطع بان من وعد وعدا ثم اخلفه لم يكن منافقا في الدين واذا تأملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر حسنا ويظهر سيئاته

المبحث الثالث في الاسلام الجمهور على ان الايمان والاسلام واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبي عم صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يصح في الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم ليس بمؤمن وهذا مرادهم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قال

ابو المعين

في التبصرة الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم لتصديق شهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا من طريق المراد منهما على واحد ولو كان الاسمان متغايرين لتصور وجود احدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعا وما وقع في الكفاية ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران واذا كان المراد هو الاتحاد بهذا المعنى صح التمسك بالاجماع على انه يمتنع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان فلا يكون مسلما او بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس في عهد النبي عم ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لا رابع والمشهور من الاستدلال العموم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون دينا غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد يجاب بان المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي عم والايمان كذلك وان اعتبر في اطلاق اصل الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي عم واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد عم ولفظ الايمان في حال المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يجر مجرى الاسم للدين ولهذا اكثر ما يتعلق في الايمان الى ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما عن الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين اي فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغاير

بمعنى الانفكاك ثم لو قيل انه لا يتوقف على التساوي ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولنا اوحيت العلماء فلم ار الا بعض النحاة لكان سبيلا الا ان الكلام على ما سبق الى بعض الاوهام وكذا الى صحة قولنا اوحيت العلماء فلم ار الا بعض الكاتبين وقد يستدل بسوق احد الاسمين مساق الآخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهبت الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسوله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي وتمسكا بما يشعر بنفي احدهما ونفي الآخر كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الآخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية وبما ورد من تفسير الايمان بشيء والاسلام بآخر في حديث جبرئيل عم لما جاء ليعلم الدين سائلا النبي عم عن كل منهما على حدة واجاب النبي عم لكل بجواب وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال المخصوصة والجواب عن الاول انا لا نعني اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق انه يرجع الايمان الى الاذعان والقبول كما مر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات يتعلق بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني ان المراد بالاسلام الانقياد والتلفظ خوفا من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر المنبئ عنه قولنا امن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريقة التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما صرح به في بعض الروايات وعلى ما قال النبي عم لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عم الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق

المبحث الرابع ظاهر الكتاب والسنة وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي رض وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه وارتكب المعاصي

بتصديق بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا
قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق
فلا تفاوت وان قلنا هو الاعمال فيتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان
على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعات
سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص
بالمعصية ولكن لا نؤثر هذا الا على الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اولى بان يحتمل
الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه
ليكون ناقصا واما ثانيا فلان احدا لا يستكمل الايمان ح والزيادة على ما لم يكمل بعد
ح لانا نقول هذا انما هو على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء شيء من الاعمال او الترك
كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول بانه ما هو التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة
والنقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في اصله ولهذا قال الامام الرازي وجه
التوفيق ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل على انه
يتفاوت مصروف الى الكامل منه وللقائل ان يقول لا نم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت
قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس وحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل
للتفاوت او مبني عليه وقلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ لبعض
التفاصيل واكثر فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي عم اجمالا فيما علم اجمالا
وتفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت
لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق
انه غير التصديق ولو سلم انه التصديق الا ان المراد ما يبلغ حد الاذعان والقبول
ويصدق عليه المعنى المسمى بكرويدن ليكون تصديقا قطعا فلا نم انه لا يقبل التفاوت
بل لليقين مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء
والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكفاك قول الخليل عم
مع ما كان له من التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن علي رض لو كشف الغطاء ما ازددت
يقينا على ان القول بان المعتبر في حق الكل هو اليقين والكتفي بالظن الغالب الذي لا يخطر
معه النقيض بالبال في حكم اليقين محل نظر احتج القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل
والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان احاد الامة بل المنهمكين في الفسق
مساويا لتصديق الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة
في هذا المعنى قال الله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين
آمنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسليما فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر رض
قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل
صاحبه النار وعن عمر رض وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة لرجح به

والتصديق م

واجيب بوجوه الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان
والساعات وهذا ما قال امام الحرمين ان النبي عم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة
الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يبقى فيقع للنبي عم متواليا ولغيره على الفترات
فيثبت للنبي عم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر
والزيادة بهذا المعنى لا نزاع فيه وما قيل ان حصول المثل له بعد انعدام الشيء لا يكون
زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني
ان المراد الزيادة بحسب زيادة المؤمن به والصحابة رض كانوا آمنوا في الجملة وكان يأتي
فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجمالا
فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس فيه متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة
وقلة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي عم على ما يوهم الثالث
ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي
وهذا مما لا خفاء فيه وهذه الوجوه جيدة في التأويل لو ثبت لهم ان التصديق نفسه
لا يقبل التفاوت والكلام فيه المبحث الرابع ذهب كثير من السلف وهو المحكي
عن الشافعي رض والمروي عن ابن مسعود رض ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال انا مؤمن
ان شاء الله ومنعه الاكثرون وعليه ابو حنيفة واصحابه رض لان التصديق امر معلوم لا تردد
فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى
ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وللقائلين بصحته وجوه الاول انه للتبرك
بذكر الله والتأدب باحالة الامور الى مشية الله تعالى والتبري عن تزكية النفس والاعجاب
بحالها والتردد في العاقبة والمآل وهذا الغير والصحة لا اشار وقولهم انا مؤمن ان شاء الله
على انه مؤمن حقا ولا يدفع ما ذكر من دفع الايهام ولا يبين وجه اختصاص التأدب
والتبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات الثاني ان التصديق الايماني
المنوط به النجاة امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمؤمن
وان كان جازما بحصوله له لكن لا يأمن ان يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما عند
ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم
له بذلك فلذلك يفوض حصوله الى مشية الله تعالى وهذا قريب لولا انه لما يدعيه القوم من الجزم
ولما ذكر في الفتاوى من الروايات الثالث وعليه التعويل ما قال امام الحرمين ان الايمان
ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة ايمان
الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز ومعنى
الموافاة الاتيان والوصول آخر الحياة واول منازل الآخرة ولا خفاء في ان الايمان
المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بالضد لا ما ثبت اولا
وتغير الى الضد فلهذا ترى الكثير من الاشاعرة يبنون القول بان العبرة بايمان الموافاة

وسعادتها بمعنى ان ذلك هو المنجي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان وكونه ليس بكفر وكذا السعادة
والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا سقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان
على الحقيقة كان مؤمنا حقا ولا يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح ان يقال انا شاب
واذا كان مؤمنا حقا كان مؤمنا عند الله وفي علم الله وان كان الله يعلم انه سيغير ذلك
واذا كان مؤمنا في الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدو الله شقيا
وكما يصير المؤمن كافرا يصير الولي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس وما يحكى عنهم من ان السعيد
لا يشقى والشقي لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه
فمعناه ان من علم الله منه السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة
الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وان السعيد الذي يتبدل سعادته من علم
الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا اشكال للمؤمن في ثبوت الايمان وتحققه
في الحال ولا في لزوم الثبات والبقاء عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة
فربط ايمان الموافاة الذي هو آية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات بمشية الله تعالى
جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حوبتنا
الى ما تبنا عليه وختم لنا بالحسنى والفوز بالزلفى بالنبي وآله

المبحث الخامس

ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا
والآخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين بحجة القائلين بالصحة ان حقيقة الايمان
هو التصديق وقد وجدت من غير اقتران بموجب من موجبات الكفر فان قيل لا نسلم التصديق
بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او شرط له على ما سبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم
مطابق يستند الى سبب من ضرورة او استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو المعنى
اعني الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الغالب الذي لا يخطر معه
النقيض بالبال في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة
وبالعكس فانا نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن بجميع احوال القيمة
من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب
كانوا يعرفون النبي عم كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا مؤمنين به وفيه نظر لان المراد
العلم بما حصل التصديق به ونحن نعلم من الانبياء والملائكة ما نصدق به فما يمنع التصديق
بدون العلم بمعنى الاعتقاد القطعي واما الكلام في العكس فان قيل نحن لا ننفي كونه ايمانا
وتصديقا لكنا ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان اليأس فان عدم نفعه على ما ذكره الشيخ
ابو منصور الماتريدي معلل بان العبد لا يقدر ح ان يستدل بالشاهد على الغائب
فيكون مقالة عن معرفة وعلم استدلالي فان الثواب على الايمان انما هو بمقابلة ما يتحمله
من المشقة ويسعى في اداء حق الفكر وادامة النظر في حدوث العالم ومعجزات
الانبياء والتمييز بين الحق والشبهة لا في حصول اصل الايمان قلنا النص انما قام

على عدم نفع ايمان اليأس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد والاجماع ايضا انما انعقد
عليه والتمسك بالقياس لو سلم صحته في الاصول فلا نسلم ان العلة ما ذكرتم بل ذهب الماتريدي
وكثير من المحققين الى ان ايمان اليأس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة
ولانه لا يبقى ح للعبد قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها لان عذاب الدنيا
مقدمة لعذاب الآخرة اذ ربما يموت العبد فيه فيتصل الى عذاب الآخرة بخلاف ايمان المقلد
فانه تقرب الى الله تعالى وابتغاء لمرضاته من غير الجاء ولا قصد دفع للعذاب ولا انتفاء قدرته
على التصرف في النفس   واما المانعون يعني القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح
او ليس بنافع فمنهم من قال لا يشترط ابتناء الاعتقاد على الاستدلال العقلي في كل مسئلة
بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف رسالته بالمعجزة من مشاهدة او تواتر او على الاجماع
فيقبل قول النبي عم في حدوث العالم وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد
من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه
وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه
ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند
الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال
فيعفو الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وهذا يشعر بان مراد الاشعري انه ليس
مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بدخول
غير المؤمن الجنة وعند هذا يظهر انه لا خلاف في التحقيق ومنهم من قال لا بد مع ابتناء الاعتقاد
على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهبت
المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره وان ثبت ذلك
ثم ان ترك النظر كبيرة يخرج من الايمان او لا واطلاقه ويمنع من الدخول بالنار اذا قارنت
هي مسئلة صاحب الكبيرة وقد سبقت وان ادلة ان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان
اي لا ينفع مسئلة ثوى وبهذا اشتهر تمسكاتهم وهي وجوه الاول ان حقيقة الايمان
اذ حال النفس في الايمان من ان يكون مكذوبا او مخدوعا وملتبسا عليه على انه افتعال
من الامن للتعدية او للصيرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه
يجعل متعلقا بالجر مثل آمنت به لا بالباء مع فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن
ان يقال معناه آمنه المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سواء
كان عن دليل او لا ولو سلم فالامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد
الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة
او الاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال
بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال ان المقصود
من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة عند حصول المقصود

الثالث ان الاصل الذي يقلد فيه ان كان باطلا فتقليده بط بالاتفاق كتقليد اليهود
والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقا فحقيته اما ان تعلم
بالتقليد فدور او بالدليل فتناقض وههنا بحث لان الكلام فيما علم حقيته بالدليل كالاحكام التي
بالضرورة كونها من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليدا يكون مؤمنا تجري عليه
احكام المؤمنين في الدنيا والآخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال
واما ما قال من ان القول بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل فبط وان كان فتناقض
فمغلطة ظاهرة لانا نقول المقصود ان التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب
فيما وجب العلم به من اصول الكلام وبعض هذه الوجوه بعد ذلك لانا نقول بهذا اجمالا لاجماع
فيه ولا حاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة فتثبته بالنص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال
على انه حكي عن الكعبي وابن عباس رض وجمع من المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر
وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان
لعجزهم عن النظر في الادلة وتمييزها من الشبه لكنهم كلفوا التقليد المحق دون المبطل والظن
الصائب دون الخطا وذكر بعض المتاخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا اوائل
الدلائل التي تسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم الجمل ولا يكلفون تلخيص العبارة
وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين
بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو
الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات قال بعضهم ما وافق
منها تلك الجمل فحق وما خالفها فبط وتلك الجمل هي ان الله تع واحد لا شريك له ولا مثيل
وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه عالم وما سواه محدث
وانه عدل في قضائه صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم
ما لا يطيقونه وانه حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل
وانزل الكتب ليتذكر من في سابق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة على من يعلم انه لا يؤمن ويابى
وان الرضا بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشا لم يكن يضل من يشاء
ويهدي من يشاء لا كالاضلال الذي علم به الشياطين الى غير ذلك من العقائد الاجماعية
فان قيل اكثر اهل الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون او معرضون عن الاستدلال
ولم يزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون عليهم
احكام المسلمين فما وجه هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء والمجتهدين الى ان لا يصح ايمان
المقلدين قلنا ليس الخلاف في هؤلاء الذين نشاوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى
والصحارى وتواتر عندهم حال النبي عم وما اتى به من المعجزات ولا في الذين يتفكرون
في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال
بل فيمن نشا على شاهق جبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات والارض فاخبره انسان

اصح ح

بما يعرض عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر واما ما حكي عن المعتزلة
من انه لا بد في صحة الايمان من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه
فبطلانه يكاد يلحق بالضرورة من دين الاسلام والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح
الايمان بدونه فان ارادوا الوجوب على الكفاية فوفاق اذ لا بد في كل صقع ممن يقوم
باقامة الحجج وازاحة الشبه ومجادلة الخصوم وان ارادوا الوجوب على كل مكلف بحيث
لا يسقط بفعل البعض ففيه الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع من الامام
انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كونه راجعا الى انه هل يعاقب عقاب
الكافر فقال الاكثرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر وهل قوله تع
ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا وقوله عم من صلى صلوتنا ودخل مسجدنا
واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه
وان كان جاهلا لكنه يصدق فيجوز ان ينتقص عقابه بذلك

المبحث السادس الكفر
عدم الايمان عما من شانه وهذا بمعنى عدم تصديق النبي عم في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة
والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه عم في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي ليشمل الكافر
الخالي عن التصديق والتكذيب واعتذار الامام الرازي رح بان من جملة ما جاء به النبي عم
ان يصدقوه واجب في كل ما جاء فان لم يصدقوه فقد كذبوه في ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل
من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات او شد الزنار بالاختيار
كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي عم في جميع ما جاء به وح يبطل عكس التعريفين وان حمل
ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طردهما اي
لغير الكفرة من الفساق قلنا لو سلم اجماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور
التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم
بكفر من ارتكبه لوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد
الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وتفاوت ذلك الى متفق عليه ومختلف فيه
ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل وتفاصيله في كتب الفروع وبهذا يندفع اشكال آخر
وهو ان صاحب التاويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين فيلزم تكفير كثير من الفرق
الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المخلصين من اهل الحق واما ان لا يجعل فيلزم عدم تكفير
المنكر لحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فان تاويلاتهم ليست بابعد
من تاويلات اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم لان من النصوص ما علم
قطعا من الدين انه على ظاهره فتاويله تكذيب المعنى بخلاف بعضها لا يخفى ان المراد
التكذيب او عدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي العاقل الذي لم يصدق او صرح بالتكذيب
واما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بصريح التكذيب وان لم يكفر بترك التصديق فالمراد
التكذيب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي

مع نفي الكفر بعدم تصديق النبي عم وتكذيبه

الكفر هو الجحد بالله وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفين
مصدقون به غير جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده او بوحدانيته
او شيء من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الايمان المخطئين في الاصول
لان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد بشيء مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل
بذلك اجمالا او تفصيلا وحينئذ يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب النبي عم
او عدم تصديقه لشموله الكفر بالله من غير توسط النبي عم ككفر ابليس وقالت المعتزلة هو قبيح
او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقوبة ولا خفاء في ان هذا من احكام الكفر لا امارة
ولا لوازمه البينة التي ينتقل الذهن منها اليه ومع هذا فان اريد اعظم العقاب
على الاطلاق لم يصدق الا على ما هو اشد انواع الكفر وان اريد اعظمه بالنسبة الى ما دونه
صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة
دون عقوبة الكفر فدور او بالخروج من طاعة الله بكبيرة ومن الكبائر ما هو كفر فلا بد من
التعريف وان قيد الكبيرة بغير الكفر عاد الدور وبالجملة لا خفاء في اختلال هذا التعريف
وخفائه وقيل ان الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسروا به الايمان ولا يستقيم على القول
بالمنزلة بين المنزلتين اصلا ولا على قول السلف ظ وقد ظهر ان الكافر
اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان اظهر كفره بعد الايمان خص
باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك
في الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي
كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري
وان كان لا يثبت البارى خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عم
واظهاره شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل
منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي
جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم المبحث السابع في حكم مخالف الحق
من اهل القبلة في باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا على ما هو من ضروريات
الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة الصفات
وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق
فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا والا فلا نزاع في كفر
اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم
بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه اما الذي ذكرنا فذهب الشيخ الاشعري
واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي رح لا ارد شهادة اهل الاهواء
الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة رح انه لم يكفر احدا من اهل القبلة
وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقال قدماء المعتزلة بكفر الواصفي

بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة حتى حكي عن الجبائي انه قال المجبر كافر ومن شك
في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية في الحماقة
والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون
الشرور بقضاء الله وخلقه وارادته ومشيته وبجواز اظهار المعجزة على يد الكاذب كلها
كفر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني نكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختار الامام
الرازي ان لا نكفر احدا من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق
في تلك الاصول لكان النبي عم ومن بعده يطالبون بها من آمن ويفتشون عن عقائدهم
فيها وينبهونهم على ما هو الحق منها واللازم منتف قطعا لم يرو منهم وبين ما هو من اصول
الاسلام بالاتفاق بان بعضها مما اشتهر كونه من الدين بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد
وبعضها مما ظهرت ادلتها عليها فلم يحتج للجمل بحيث تسارع اليها الافهام كحدوث
العالم وانما طال الكلام فيها لازالة شكوك لفقها المبطلون بخلاف الاصول
الخلافية فان الحق فيها خفي يفتقر الى زيادة نظر وتامل والكتاب والسنة قد يشتملان على ما يخيل
معارضا لحجة اهل الحق فلو كانت مخالفة الحق فيها كفرا لاحتيج الى البيان البتة اجاب
عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا بما حاصله منع بعضها على ان في الاجماع نسخ وان الاجماع
لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم وبعضها على ان من لزمه
الكفر ولم يقل به فليس بكافر وبعضها على ان صاحب التاويل وان كان ظاهر البطلان
ليس بكافر ووافقه بعض المتاخرين من المعتزلة حذرا عن شناعة تكفير من يكاد يشهد الارض
والسماء باسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من كبرائهم لكن كلامهم يلوح بتكفير عظماء اهل الاسلام
والله عزيز ذو انتقام وللقائل ان يجيب عن تمسك الامام بمنع الملازمة فان التصديق
بجميع ما جاء به النبي عم اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل
عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم مؤمن
لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حدوث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ
ذلك فلو لم يصدق كان كافرا المبحث الثامن حكم المؤمن الخلود في الجنة وحكم الكافر
الخلود في النار ويختص المنافق في الدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة
اما ابتداء بموجب العفو او الشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف
المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هو الخروج عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة وهذا فيها
وينبغي ان يقيد بعدم التاويل للاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق وفي معنى ارتكاب الكبيرة
الاصرار على الصغائر بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد او انواع مختلفة
واما استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها
بمعنى عدها هينة ترتكب من غير مبالاة وتجري مجرى المباحات ولا خفاء في ان المراد ما ثبت
بقطعي وحكم المبتدع وهو من خالف في العقيدة طريقة اهل السنة والجماعة فحكمه ينبغي ان يكون

حكم الفاسق لان الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق
بامر الدنيا فحكم المؤمن ظ وحكم الكافر باقسامه من الحربي والذمي والكتابي والمرتد مذكور
في كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب
فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك
بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن
واللعن وكراهة الصلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم
متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره واحد لا شبه له ولا ضد ولا ند ولا نهاية له
ولا صورة ولا حد ولا يحل في شيء ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال
ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص وانه يرى في الاخرة وليس في حيز وجهة ما شاء كان
وما لم يشأ لم يكن ولا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته
ومشيته لكن القبائح منها ليست برضائه وامره ومحبته وان المعاد الجسماني وسائر ما ورد
السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون
في النار دون الفساق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج
الدجال وياجوج وماجوج ونزول عيسى عم وطلوع الشمس من مغربها وخروج دابة
الارض حق واول الانبياء آدم وآخرهم محمد عم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
ثم علي رض والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيما بين عثمان وعلي والمشهور من اهل السنة
في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن
علي بن اسماعيل عبد الله بن بلال ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله عم
اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي طريقة النبي عم والجماعة اي طريقة
الصحابة رض وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ
ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن
الشيباني رح وماتريد قرية من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول
كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين
لا ينسب احدهما الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف
في الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج
من غير السبيلين وجواز النكاح بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون
ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين
ولا دل دليل شرعي عليه ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة
وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عم اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك
ان يجعل في الدين ما ليس منه عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى
بالنبي وآله
في الامامة لا نزاع في انها من مباحث

تعلم الفروع التي يرجع اليها العامة بالاتفاق ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة
من فروض الكفايات وهي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر
الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد
ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية
انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين ويستوفي الحقوق
ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا
ذا رأي وكفاية سميعا بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات
المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد فرجل من ولد اسماعيل فان لم يوجد فرجل من العجم
ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل من يولى عليهم وينعقد الامامة
بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم
من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت
بيعته والثاني استخلاف الامام وعهده وجعله الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف
غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام نفسه كان بمنزلة ان ينتقل
الامر الى ولي العهد الثالث القهر والاستيلاء فاذا مات الامام وتصدى للامامة من يستجمع
شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا ان كان
فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصي بما فعل ولا يصير الشخص اماما بتفرده بشروط الامامة
ويجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز نصب
امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامامة بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره
انعزل وصار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه
فان كان لعجزه عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون
وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جار والي الوقت
وظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه
ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات
فاسدة واختلافات كاسدة بل اختلافات بارزة سيما من فرق الروافض والخوارج
ومالت كل فئة الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين
والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم
كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الكتاب بابواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه
حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل
بذلك على قانون الاسلام والامامة رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عم
وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والامارة في بعض النواحي وكذا
رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام وقال الامام الرازي

سي رياسه عامه لشخص من الاشخاص وقال هو احتراز عن الامه اذا عزلوا الامام لفسقه وكانه
اراد بكل الامه كل اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من احاد الامه
ومع هذا يرد عليه ان الوحده من شرائط الامامه لا مقوماتها وفي الشروط ذكره وعلى اشتراطها
او لو امكن ان يقال انها بالمقوم اشبه من جهه انه لا يقال لجميع الاشخاص امه بخلاف الامام
الكامل والناقص سوا وكونه كذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال للشخصين ما نعتهما الا انهما امامان
فالاسهل الطلاق عن النبي عم اما يكون ممن استخلفه النبي عم فلا يصدق التعريف على امامته
البتة ويكون اصلا عن رياسة النائب العام للامام فلما لو سلم فالاختلاف اعم من ان يكون
بوسط او بدونه وفيه مباحث لبيان وجوب الامامه وشروطها وطرق ثبوتها وتعيين احكامها
وتعيين الامام الحق بعد النبي عم وامامه الادلة وترتيبهم في الافضلية المبحث الاول
نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا عند اهل السنه وعند عامة المعتزلة
وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة السبعية وهم قوم
من الملاحدة سموا بذلك لان معتقدهم ان الائمة يكون سبعة وعند السابع وهو محمد بن
اسماعيل يوقف بعضهم عليه وجاوزه بعضهم وقالوا الائمه يدورون على سبعه سبعة كايام الاسبوع
هو واجب على الله ومعناه انهم ليكون معلما في معرفة الله وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون
لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب المقبحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة ليعلم اللغات
واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات والمحافظ عن الآفات والى
وقالت النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم
من المعتزلة ولا يجب عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم
وقال هشام الفوطي منهم بالعكس اي يجب عند ظهور العدل لاظهار شعائر الشرع لا عند
ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا على الوجوب
وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوه اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن
الرسول عم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي عم خطب ابو بكر رض فقال
ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه لا يموت لابد
لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا اراءكم رحمكم الله فبادروا من كل جانب وقالوا صدقت
ولكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود
وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة
الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب على ما مر في صدر الكتاب
لا يقال الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا
فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا فقط لا ما نقول
نقول من بعد الوجوب وبعد الوجوب ههنا الوجوب مطلق اي لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام
والواجب اعني المامور به مشروط به وموقوف عليه كوجوب الصلوة المشروط بالطهارة فانها في الزكوة

فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا انتفى فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع
لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الكبرى فبالاجماع واما الصغرى
فتكاد تلحق بالضروريات بل بالمشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر
ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القران وما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك
لان الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد
ويحفظ المصالح ويمنع ما تتسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا
ما يشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة
وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم
امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رأيه ومقتضى امره ونهيه
بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها
ما دام فيها واذا هلك انتشرت الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد
لا يقال غاية الامر انه لابد في كل اجتماع من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين
يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في الامام لانا نقول انتظام
امر عموم الناس على وجه يؤدي الى اصلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد
الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصر
رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى
فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي واعترض صاحب التلخيص المحصل
بان بيان الصغرى عقلي مبني على الحسن والقبح وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى [illegible]
للاجماع مدفوع بان كون الشيء صلاحا او فسادا او لشيء من منازع الحسن والقبح وكون دفع
الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله ليس بواضح فضلا عن الاوضح ولا ينبغي ان يخفى
مثل هذا عليه ولا ان يكون الرجل العالم العاقل بهذه الغاية من الشغف بالاعتراض لا يقال
الاجماع على الوجوب انما هو اذا لم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة او فوقها وههنا نصب الامام
يتضمن مفاسد لا تضبطها العد والاحصاء لما في الاراء من اختلاف الاهواء وفي الطباع
من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء والانسان مجبول على الاباء عليه من الاستبداد وصلوح
الاعداء فيميل النفوس الى الاباء والاستعصاء وتظهر الفتن وتكثر البغي والفساد ويهلك
الحرث والنسل ويذهب الزرع والاصل وكفاك شاهدا ما نسمع من قصص اعصار خلافة
عثمان رض الى انتهاء دولة بني العباس لانا نقول مضارها بالنسبة الى منافعها ومفاسده
بالاضافة الى مصالحه مما لا يعبأ بكثرته ويلحق بالعدم في قلته فان قيل لو وجب نصب الامام
لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب
من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية ولقوله عم الخلافة بعدي ثلاثون سنة
ثم يصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة علي رض فمعاوية ومن بعده ملوك وامراء لا ائمة

ولا خلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا
انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار والحديث مع انه من الآحاد
يحتمل الصرف الى الخلافة على وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد امام
على شرائطه وبايع طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط من غير نفاذ للاحكام
وطاعة من العامة لارادته وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقدر على النصب
لمن اراد هل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذوي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف
المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه
كسائر الرعية وقد يتمسك بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وقوله عم من مات
ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول
واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اصلا فلما مر من بطلان الاصلين قالوا
احتج القائلون بوجوبه علينا عقلا بان دفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم
والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا قلنا نعم لكن كونه من مقتضيات العقول العادات
وملايماتها والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى واحتجوا
على عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله في الجملة مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا
زمان من الازمنة من امام ظاهر قاهر جامع للشروط الامامة مانع لرسوم الضلالة قائم بحماية
بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيذ الاحكام واللازم ظاهر الانتفاء
احتج القائلون بوجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لطف من الله تعالى في حق العباد اما عند الملاحدة
فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية
فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات
وابعد عن المعاصي منهم بدونه وواجب على الله تعالى كالثواب والجواب اجمالا منع المقدمتين
والقدح فيما ذكر لاثباتهما على ما سبق في باب الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطفا اذا خلا
عن جميع جهات القبح وهو مم والسند انه مع وجوده اقرب الى اداء الواجب وترك القبيح
مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونها اشق واقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونها من خوف
الامام وايضا انما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون زمان
يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف
الذي يحصل بالامام لا يحصل بغيره مجرد دعوى ربما يعارض بانا نعلم قطعا جواز حصوله
بغيره وهذا كدعوى القطع بانتفاء المفاسد في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة
وايضا انما يكون منفعة ولطفا واجبا اذا كان ظاهرا قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا
على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم
وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب واجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء
تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي رض انه قال لا تخلو الارض عن قائم لله بحجة اما ظاهرا

مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدمه
من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم
ورد اولا بانا لا نم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد
وجوده كان دائما يخاف ظهوره ونصرته ويمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقته
كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا ارتدع عن القبائح خوفا من حاكم من قبل السلطان
مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك يرتدع خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله
اليها البتة متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاولياء
من ظهوره مترقب وثانيا بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال
على محبته وليس عندهم الا الخبر والاسم فان قيل لعله يظهر لهم وانهم غافلون قلنا عدم ظهوره
لهم من العاديات التي لا ارتياب فيها للعاقل كعدم بحر من المسك وجبل من الياقوت
ولو سلم فالاولياء ادعوا في جواب بعضهم انه لم يظهر لهم لتوجه الاشكال عليهم
احتج القائلون بعدم وجوب نصب الامام بان في نصبه اثارة الفتنة لان الآراء
مختلفة والاهواء متباينة فيميل كل حزب الى احد ويهيج الفتن ويعوق الواجب وما هذا
شانه لا يجب بل كان ينبغي ان لا يجوز الا ان احتمال الاتفاق على الواحد وعدمه
وتفرده باستجماع الشرائط او ترجحه من بعض الجهات منع الامتناع واوجب الجواز
والجواب ان اعتبار الترجيح كما قيل بتقديم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن او بانعقاد
وانسداد طرق المخالفة بمجرد سبق البعض ولو واحدا يرفع الفتنة مع ان ضرر النزاع
في تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم لا يقال الاحتجاج
المذكور على تقدير تمامه لا يفيد الوجوب على الله تعالى ولا على النبي عم بالنص ولا على الامام
السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفي ما يراه الجمهور من الوجوب على الناس
اذا لم ينصب النبي عم ولم يستخلف الامام السابق المبحث الثاني شرط الامام
ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام
بالامور على ما ينبغي والعبد مشغول بخدمة السيد لا يتفرغ للامر مستحقر في اعين الناس
لا يهاب ولا يمتثل والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد الحكم
ومعارك الحرب والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم
يختل به امر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية وما الوالي الا لدفع شره اليس من العجب
استرعاء الذئب واما الكافر فامره ظاهر وشرط الجمهور ان يكون شجاعا لئلا يجبن
عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من القيام
بامور الدين ذا راي في تدبير الامور لئلا يخبط في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم
لندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة بالغير بان يفوض
امر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين

ويستقر احكام الآراء الصافية في امور الملك وانقضائه لانه على اشتراط كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عم الائمة من قريش وسلّم له امامة الصلوة اتفاقا فبقيت الامامة الكبرى وقوله عم الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله عم قدموا قريشا ولا تقدموها واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر رض لعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله عم اطيعوا ولو امّر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بانه في غير الامام من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب في القيام لمصالح الملك والدين بل العلم والهدى والتقوى والبصيرة في الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاستقلال وما اشبه ذلك واجيب بالمنع بل لشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس اثر تام في اجتماع الآراء وبالغ لا سواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار آثار الاعتقاد ولهذا شاع في الاعصار ان يكون الملك والسلطنة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى لا يشغل عنه من الخطوب العظيمة والاتفاقات العجيبة ولا اليق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس نسبا وقد نص عليهم ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الى العرب واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك او لم يقدر على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان الامام القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات واشترط الشيعة امورا منها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف بن عبد المطلب وليس لهم في ذلك شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي امامة ابو بكر وعمر وعثمان رض ومنهم من اشترط كونه علويا نفيا لخلافة بني عباس ويكفي بالاجماع المسلمين على امامة الائمة الثلثة حجة عليهم ومنها ان يكون عالما بجميع الامور الدين مطلعا على المغيبات وهذا جهالة تفرد بها بعضهم ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان تقديم المفضول على الافضل في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الاسلام معلوم للعقلاء ولا يوجد في تقديم المساوي ونقل مثل ذلك عن الاشعري حتى لا تنعقد امامة المفضول مع وجود الافضل لان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الآراء على متابعته ولان الامامة خلافة عن النبي عم فيجب ان يطلب لها من له رتبة اعلى كما على النبوة واجيب بان البيعة بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله نوهم ويمعنى عدم ملائمته لمجاري العقول والعادات

فرسند مع انه افضل ففي حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة وهذا بخلاف النبي فانه مبعوث من الحكيم العليم الذي يختار من يشاء من عباده لنبوته ويوحي اليه مصالح الملك والملة ويؤيد امثال التبليغ ما اوحي اليه فمن دل ذلك قطعا على فضله والاية الا سان بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج لجواز تقديم المفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه الثاني ان عمر رض جعل الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعليا رض وهما افضل من غيرهم اجماعا فلو وجب تعيين الافضل لتعينهما الثالث ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر واذا انضبطت بتعيين الافضل متعسر في اهل قوم من فرق الفاضلين فكيف في قريش مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف واستحسان هذا وامثاله على تقدير تمامها انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق وان يكون معصوما من معظم الخلاف فان الشيعة اشترطوا ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة وانها لا تنافي القدرة على المعصية بل ربما تستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رض مع الاجماع على انهم لم تجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامام والا فليس للاجماع على عدم وجوب عصمة الشخص كثير معنى وقد يحتج بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس في الوسع انتهى وفي الوجهين على الشيعة نظر والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم الاشتراط وانما يحتاج اليه في الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول القياس على النبوة بجامع اقامة الشرع وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبي مبعوث من الله تعالى مقرون دعوته بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الامور المخلة برتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستعلام سريرته فلا وجه لاشتراطها واقتضاء النبي عم بان يا الشرع الذي لا علم للعباد بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها والفسق في تعاطيها وقد لزمنا اتباع اوامره ونواهيه واعتقاد ما جرى عليه ومضى لكان سبب المنوة التي اقامها الله لنصح الرسالة والهدى وانتظام امر الدين والدنيا مفضية الى الضلال والردى واختلال حال العاجلة والعقبى الثاني ان الامام واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا لجاز ان يكذب في نوع الاوامر والنواهي وينهى عن الطاعات ويامر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب العصيان والا لزم ظاهر البطلان

والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شيء
فردوه الى الله والرسول ويكفي في علمنا بكونه في بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام
وهذا كما قال الخصم في عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله
فيكفي العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة الى الرعية وان شهد بالنسبة الى الحاكم والمفتي
بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول
المعصوم فاثبات العصمة به دور الثاني ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس
او على الغير ولا شيء من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد بالعهد
الامامة بقرينة السياق وقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب ان غير
المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا ان يكون ظالما
فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الآية على صدق
الكبرى لا يتم لجواز ان يكون المراد بالعهد النبوة والرسالة على ما هو رأي اكثر المفسرين
مع انه لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطاء
عليهم في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطاء على الامام لوجب له
امام آخر وتسلسل وتنبهوا لذلك بانها سلسلة المحتاج الى الواجب لئلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب
الامام شرعي بمعنى انه اوجب علينا نصبه لا عقلي مبني على جواز الخطاء على الامة كما زعمتم لان الشريعة
القائمة الى القيامة غنية عنه لولا امر الشارع والغرض المظنون من عدمه يندفع بعلمه
واجتهاده وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الا ترى ان الخطاء جائز
على المعصوم ايضا لما عرفت من ان العصمة لا تزيل المحنة وان لم يندفع بذلك فيكفي بحر الامة
وعلماء الشرع مانعا ودافعا الخامس انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لكان ناقضا
لها لا حافظا فيعود على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب
والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده او ارتكب معصية فالمجتهدون
يردون والآمرون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة
ولا نقض على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو
مضاد لوجوب طاعة الامام بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيلزم
اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة
انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار
السابع انه لا بد للشريعة من ناقل ولا يوجد في كل حكم حكم اهل التواتر مضافا الى انواع
العصر فلم يبق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطاء والجواب ان الظن كاف في البعض
فيستقل بطريق الآحاد من الثقات واما القطعي فالى اهل التواتر او جميع الامة
وهم اهل عصمة عن الخطاء فلا حاجة الى معصوم بالمعنى الذي قصدتم وليت شعري باي طريق
يعلم الشريعة الى الشيعة من الامام الذي لا يوجد منه الا الاسم   واما اشتراط

فقد اشترط الغلاة من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة عالما بالغيوب وبجميع اللغات
وبجميع الحرف والصناعات وبطبايع الاغذية والادوية وبعجايب البر والبحر والسماء
والارض وسنح خوارق معضدة الى نبي الامام ورفض الشريعة والاحكام المعتبر
الثالث طريق ثبوتها اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة
واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر آخر ينعقد به الامامة وهي طرق منها ما هو متفق عليه ومنها
ما هو مختلف فيه فالمختلف فيه امران والدعوة فان بيان الظالم من هو اهل للامامة ويأمر
بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى طاعته فانه غير الصالحية من الزيدية ذاهبين
الى ان كل فاطمي خرج شاهرا سيفه داعيا الى سبيل ربه فهو امام ولم يوافقهم على ذلك
الا الجبائي والمختلف فيه المعمول عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية خلافا للشيعة
هو اختيار اهل الحل والعقد وبيعتهم من غير ان يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود
بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف ابو بكر رض الى انتشار الاخبار في الاقطار
ولم ينكر عليه احد وقال عمر رض لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا
وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رض وهذا مذهب الاشعري الا انه يشترط ان يكون العقد
بمشهد من الشهود لئلا يدعي آخر انه عقد عقدا سرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة
الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة احداهم امر الشورى بناء على كون البيعة والاختيار
طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار والنص منتف في حق ابي بكر مع كونه اماما
بالاجماع وكذا في حق علي رض عند المحققين ايضا اشتغل الصحابة رض بعد وفات النبي عم ومقتل
عثمان رض باختيار الامام وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة
بما لفق الشيعة بعد ذلك احتج الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون
معصوما افضل من رعيته عالما بامر الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ولو
سلم فالمقدمتان قد سبق عدم اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل الحل
والعقد بالصفات المذكورة الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية مثل القضاء
والاحتساب ولا على التصرف في فرد من آحاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة
الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف في امر الدين والدنيا لكافة الامة والجواب منع الصغرى
فان التحكيم جائز عندنا والشاهد يجعل الوصي قادرا على التصرف في الغير ولو سلم فذلك
الوجوه من الرسول وهو الامام ولا كذلك اذا مات الامام وعزل الثالث ان الامامة
لازالة الفتن واثباتها بالبيعة مظنة اثارة الفتن لاختلاف الآراء كما في زمن علي رض ومعاوية
فيعود على موضوعها بالنقض ورد بانه لا فتنة عند الانقياد للحق فان ما جرى من الفتن
وغيره معلوم من التاريخ ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي رض بل في انه هل يجب عليه بيعته
قبل الاقتصاص من قتلة عثمان رض واما عند الترفع او الاستيلاء فالفتنة قائمة ولو مع
النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ لا عبرة بالبيعة والاختيار على خلاف

ما ورد به النص ولا خفاء في ان الفتنة الكائنة من عدم الامام اضعاف فتنة النزاع في تعيينه
الرابع ان الامامة خلافة الله ورسوله فتتوقف على استخلافهما بوسط او بلا وسط
والثابت باختيار الامة لا يكون خلافة منهما بل من الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل
الشارع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة لله ورسوله كان خليفة سقط
ما ذكرتم الا ترى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وهو المعنى بحكم الله
لا بحكمهم على ان الامام وان كان نائبا لله فهو نائب الامة ايضا الخامس ان القول بالاختيار
يؤدي الى خلو الزمان عن الامام وثبوت امامين لانه ربما اذا عقد اهل بلد لشخص
مستعدين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المعارضة ولا بفسادهما لاحتمال
السبق ولا بتعيين الصحيح لعدم الوقوف وح لا يمكن نصب امام اخر لاحتمال كونه ثانيا
وربما نصب امام لعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن الترجيح [illegible] السادس ان سيرة
النبي عم وطريقته على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد في غيبته مدة
قليلة ولا التبيان في ادنى ما يحتاج اليه من الوظائف والسنن والاداب حتى امر قضاء الحاجة
ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والتبيان فيما هو اساس المهمات
والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد
ارباب الالباب نوع استخلاف وربما كان اكثر من وجوه [illegible] السابع ان النبي عم
كان للامة بمنزلة الاب الشفيق للاولاد الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد
الى واحد يصلح لذلك فكذا النبي عم في حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم التاسع
ان الامامة من معظمات امر الدين فيكون قد بينها واكملها اما في كتابه واما على لسان نبيه
والجواب عنهما مثل ما سبق
ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة
كالردة والجنون المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسيه العلوم وبالعمى
والصمم والخرس وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره
في نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رض نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه اختلاف وكذا في انعزاله بالفسق
والاكثرون على انه لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي رح وابي حنيفة رح وعن محمد رح روايتان ويستحق
العزل بالاتفاق ومن صار اماما بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره اخر ويغلبه واما القاضي
فينعزل بالفسق على الاظهر
المبحث الرابع ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج
الى ان النبي عم لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابي بكر رض فقال الحسن البصري نصا
خفيا وهو تقديمه عم اياه في الصلوة وقال بعض اصحابنا نصا جليا وهو ما روي انه عم
قال ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون
الا ابا بكر وقيل نص على علي رض وهو مذهب الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد
منه بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله عم
سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله عم مشيرا اليه واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي

فاسمعوا له واطيعوا وقوله عم انت الخليفة من بعدي وقوله عم وقد جمع بني عبد المطلب
ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي رض
استدل اهل الحق بطرق يعين احدها انه لو كان نص جلي ظاهر المراد في مثل هذا الامر
الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة
وظهر على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي عم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة
واللازم منتف والا لم يتوقفوا عن الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا
في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم يمل جماعة
الى ابي بكر رض واخرى الى علي واخرى الى العباس ولم يقل عمر رض لابي عبيدة رض
امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم وادعاء الامر
له والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكتموه لاغراض لهم وذلك لحب الرياسة
والحقد على علي رض لقتله اقاربهم وعشايرهم وحسدهم اياه على ما له من المناقب والكمالات
وشدة الاختصاص بالنبي عم وظنهم ان النص قد لحقه النسخ لما راوا من ترك
كبار الصحابة رض العمل به الى غير ذلك وترك علي رض الحاجة تقية وخوفا من الاعداء
وقلة وثوق بقبول الجماعة قلنا من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعا
بان اصحاب رسول الله عم وجلة احبارهم عن مخالفة امره في مثل هذا الخطب الجليل
ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء
السبيل وكيف يظن بجماعة اثروا صحبة رسوله ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة
اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقد تواتر منهم الاعراض
عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال على بذل مهجهم
وذخائرهم وقتل اقاربهم وعشايرهم في نصرة رسول الله واقامة شريعته وانقياد
امره واتباع طريقته انهم خالفوه قبل ان يدفنوه وتركوا هداهم واتبعوا اهواءهم
وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخذلوا اصحاب خالص بني هاشم وحامي
ذوي الرتبة الى غاصب من بني تيم او عدي بن كعب وان مثل علي رض مع صلابته
في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون
اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء الكبار معه قد ترك حقه وسلم الامر لمن لا يحمي من
من بني تيم ضعيفا حال عدم المال قليل الاتباع والاشياع ولم يقم بامره وطلب
حقه كما قام به حين افضى اليه وقاتل من نازعه بكلتا يديه حتى فني الخلق الكثير
والجم الغفير وآثر على التقية الحمية في الدين والعصبية للاسلام والمسلمين مع ان الخطب
اذ ذاك اشد والخصم الد وفي اول الامر قلوب القوم ارق وجانبهم اسهل
وآراؤهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل اميل وعهدهم بالنبي عم اقرب وهمتهم
في تنفيذ احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار

لعله ؟

عامة بمخالفة الحق وكتمانه وفي علي رض خاصة باتباعه الباطل واذعانه بل في النبي عم حيث اتخذ القوم احبابا واصحابا واعوانا واخدانا وانصارا مع علمه بحالهم في ابتدائهم وما لهم في كتاب الله من الثناء عليهم وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن مع انهم لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت عمن يوثق به من المحدثين مع ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل عنه في خطبه ورسائله ومفاخراته اشارة الى ذلك وانما افرط في ايهامه بالتشيع لم يذكر في روايته قصة الدار من الزيادات التي تدعيها الشيعة وهي قوله عم انه خليفتي فيكم من بعدي وثم ما قال المامون وحدث ابو هاشم وابو زيد من المعتزلة والكذب في الرافضة والمروة في اصحاب الحديث وحيلة الرمانين في اصحاب الراي والنظام وذكر المتكلمون من ان المذهب اعني دعوى النص الجلي حادث وضعه هشام بن الحكم ونصره الراوندي وابو عيسى الوراق واضرابهم ثم زوال اسلاف الروافض شيعا سوء هذا مذهبهم قال الامام الرازي ومن العجائب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلا عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق وان غلاتهم زعموا ان الصحابة ارتدوا بعد النبي عم ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق الا ان روايات وامارات ربما يفيد باجتماعها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا كقول العباس لعلي رض امدد يدك ابايعك يقول الناس هذا عم رسول الله عم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر رض لابي عبيدة امدد يدك ابايعك وقول ابي بكر رض بايعوا عمر وابا عبيدة وقوله وددت اني سالت النبي عم عن هذا الامر وكنا لا ننازعه وكدخول علي رض في الشورى فانه رضي بامامة اي كان وكقوله رض لطلحة ان اردت ابايعك وكاحتجاجه على معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي عم وكعوده من عمر الى التسوية كوني واشتغاله بالتمسوا غيري وكمعاضدته ابا بكر وعمر والاشارة عليهما بما هو اصلح حتى خرج ابو بكر لقتال اهل الردة وعمر لقتال فارس وكعدم توجهه لذكر النص في شيء من خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة وكانكار زيد بن علي مع علو رتبته هذا النص وكذا اكثر من سادات اهل البيت وكتسمية الصحابة ابا بكر مدة حياته خليفة رسول الله صح انه لما لم ينص مع انه يستحيل عادة من النبي عم ان يهمل مثل هذا الامر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك النص الجلي على واحد بالتعيين ليس اهمالا بل تفويض لمعرفة الاحق الاليق الى آراء اولي الالباب واختيار اهل الحل والعقد من الاصحاب وانظار ذوي البصيرة بمصالح الامور وتدبير سياسة الجمهور مع انه نبه على ذلك بخفي الاشارة او لطيف العبارة نوع بيان لا تخفى حسنه على اهل الوفاق

المبحث الخامس

الامام الحق بعد رسول الله عم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعند الشيعة علي رض ولا عبرة بقول الراوندية اتباع القاسم بن راوند انه العباس رض لنا وجوه الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض بعض تردد وتوقف على ما روي ان الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم يا عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملأن الوادي خيلا ورجلا وذكر في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحاح ان علي رض لم يبايع الا بعد ستة اشهر وان ارسال ابي بكر وعمر ابا عبيدة بن الجراح الى علي رض رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح يشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر رض وعلى ان عليا رض جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام عن المجلس بارك الله فيما ساءني وسركم كما روي انه لما بويع لابي بكر رض وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر ارسل ابو بكر من الغد الى علي رض فاتاه مع اصحابه فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورايتكم استغنيتم برايكم فاعتذر اليه ابو بكر رض ثم اشرف الناس فقال هذا علي بن ابي طالب لا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رايتم لها غيري فانا اول من يبايعه فلما سمع ذلك علي رض لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين وكل نظر في الاجماع على امامته اجماع على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان الثاني ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامام لا يعدو ابا بكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابا بكر وسلما له الامر فلو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي رض معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة مع الحاجة يكون مخلا بالعصمة الواجبة عندكم فيجب ان يكون اهلا للامامة فتعين ابو بكر للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل اذا لم يكن على الحق كيف يكون اماما على الحق وهل هذا الا تناقض قلنا عدم كونه على الحق اذا استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضي ثبوته الى انتفائه كان منتفيا قطعا وفيه المط وقد يجاب بانه لا يجوز ان لا يكون على الحق لفضل علي عليه واستحقاقه الامامة دونه ثم سقط ذلك الفضل والاستحقاق بترك ما وجب عليه من المنازعة فيصير ابو بكر رض هو الامام الحق فان قيل يجوز ان يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا فاين الجواب والله اعلم الثالث قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة لجماعة من المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فيثبت لهم على ترتيب الرابع قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية جعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين ابو بكر وبالقوم بنو حنيفة وهم قوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعي عمر وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر رض وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا رض لانه لم يقاتل في خلافته الكفار الخامس قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر السادس قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اي ينال الرعية

قبله

منهم ظلم كانهم يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان
اثني عشر وخلافة علي ست سنين السابع قوله عم في مرضه الذي توفي فيه ائتوني بكتاب
وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر
رض الثامن ان المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله اولئك هم الصادقون كانوا يقولون
له يا خليفة رسول الله التاسع ان النبي عم استخلفه في الصلوة التي هي اساس الشريعة
ولم يعزله وهذه الرواية اقرار من الروافض ولهذا لما قال ابو بكر اقيلوني فلست
بخيركم قال علي رض لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله فلا نؤخرك رضيك لديننا افلا نرضاك
لدنيانا العاشر لو كانت الامامة حقا لعلي رض غصبها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك وقاموا
بنصرته دون علي رض لما كانوا خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر
واللازم باطل بهذه الوجوه وان كانت ظنية فنصب الامام من العمليات فيكفي فيه الظن على انها
باجماعها دلائل تفيد القطع لبعض المنصفين ولو لم يكن فلا اقل من صلوحها سندا للاجماع وتاييدا
احتج الشيعة لهم في اثبات امامة علي رض بعد النبي عم بوجوه من العقل والنقل
والتعجب ممن عدل من اصحاب رسول الله عم الذين قاموا بامر الدين ولا يدعون في كثير
من الاحاديث الواقعة في هذا الكتاب التواتر على شهرة صحابتهم وكثرة رواته
على السنتهم ورواية في انديتهم وموافقة لطباعهم ومقارعة لاسماعهم ولا يتاملون
انه كيف خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقات من الرواة والمحدثين وجحد
به البعض على البعض ولم يبنوا عليه الاحكام والبعض ولم يظهر الا بعد انقضاء دور
الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الباردة والتعسفات الفاسدة
وافضاء امر الدين الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن العجائب ان بعض المتأخرين
من المتشيعين الذين لم يروا احدا من المحدثين ولا ذاقوا احد شيئا من امر الدين [illegible]
واني اكتبهم من امثال من الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار وان شئت
فانظر في كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب
والعظماء من عترة النبي عم واولاد الوصي الموسومون بالورع المعصومون في الروايات
لم يكن معهم من الاخبار والتعصبات ولم يذكروا في الصحابة الا الكمالات ولم يسلكوا مع رؤساء
المذاهب من علماء الاسلام الا طرق الاجلال والاعظام وهاهو الامام علي بن موسى
الرضا في جلالة قدره ونباهة ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر
كتاب عهد المامون اليه ما ينبئ عن وفور حمده وقبول عهده والتزام ما شرط عليه وان كانت
في [illegible] والجامعة والجفر تدلان على ضد ذلك ثم انه دعا للمامون بالرضوان وكتب
في اثناء اسطر العهد تحت قوله وسميته الرضا رضي الله عنك وارضاك وتحت قوله ويكون له
الامرة الكبرى بعدي بل جعلت فداك وفي موضع اخر وصلتك رحم وجزيت خيرا وهذا
العهد بخطهما موجود الآن في المشهد الرضوي بخراسان وآحاد الشيعة في هذا الزمان

لا يسمون لكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن نفي الكفر عنهم بعد رضوان اكابر اهل
الاول هذا هو الوجه العقلي وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول عم اماما وليس غير علي
لان الامام يجب ان يكون معصوما منصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شيء
من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية فلما سياتي والجواب
منع ان يجعل اوله بل له بحسب الشروط وربما يورد في صورة القلب فيقال الامام اما علي
واما ابو بكر واما العباس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولا سبيل الى الاخيرين
لانتفاء الشرط والجواب اولا منع الاشتراط وثانيا منع انتفاء الشرائط في ابي بكر
رض واما ما يقال ان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة
فمحل نظر الثاني اشارة الى دليل نقلي من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
نزلت باتفاق المفسرين نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب حين اعطى السائل
خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء
بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المراة وليها
والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية
بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها
في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف
من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فتعين علي رض لذلك اذ لم يوجد الصفات
في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك
على ما هو خاصة الامام بل الناصر والموالي والمحب على ما يناسب ما قبل الاية وما بعدها
وهو قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء
بعض فان الحصر انما يكون بالنسبة الى ما نفي عنه الولاية من اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذهم
ليست هي التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين
امنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم لظهور ان ذلك
تولي محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لا يخفى على من تامل في سياق الاية وكان له وقوف باساليب
الكلام ان ليس المراد ههنا بالولي ما يقتضي الامامة بل الموالاة والنصرة والمحبة ووصف
المؤمنين بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم دون التقييد والتخصيص وان يكون
لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء او لكونهم بذلك وفوقهم
وشفقتهم الكاملة على النصرة وقوله وهم راكعون يحتمل العطف بمعنى انهم
يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون
على ان ههنا وجوها اخر من الاعتراض منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيفت
الى جماعة مخصوصة من المؤمنين فالظاهر تخصيص بمن عداهم لان الكل لا يكون ناصرا

لنفسه فكأنه قيل بعض المؤمنين انما ناصركم البعض الآخر قال الامام الرازي ان هذا
السؤال عليه التعويل في دفع هذه الشبهة وانه ضعيف متين واما اخر فان مبناه
على اختصاص الخطاب بما لبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جمع من عداهم
ومنها ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع في ان ذلك عند نزول الآية
لم يكن امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال
فلا شبهة ان امامة علي رض انما كانت بعد النبي عم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر
المسلمين في حيوة النبي عم ايضا مكابرة وصرفا للولاية الى ما يكون في المآل دون الحال
لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله عم ومنها ان الذين امنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد
الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي رض لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها
عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون
وليس بلازم ومنها انه لو كانت في الآية دلالة على امامة علي رض لما خفيت على الصحابة عامة
وعلى علي خاصة ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها   الثالث يتمسك بما ادعى من
فيه التواتر من الاخبار اما حديث الغدير فهو انه عم قد جمع الناس يوم غدير خم موضع
بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وكان يوما صائفا حتى ان الرجل
ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا
معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وهذا حديث متفق على صحته اورده علي رض يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله
ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتِق والمعتَق والحليف والجار وابن العم
والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة
وقال النبي عم ايما امرأة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها
ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والاولى
بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى
لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون
المراد به في الحديث هذا المعنى ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو
ظ ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال
الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي
والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي عم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر
الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح في صحته كثير من ائمة الحديث ولم ينقله
المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت
دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه

نفيا خ

يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال
وما ذكره من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد
عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى دلالة واولى ما قال زيادة الشرف
حيث قرن بموالاة النبي عم وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة
وبعد تسليم الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فغايته الدلالة
على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة قبله وهذا قول
بالموجب وهو هاهنا ظ لم يذكره القوم واذا تاملت فما يدعون من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم
لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة ودالا عليه لما خفي على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به
ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا الانقياد عنادا وعلي رض ترك الاحتجاج
تقية انه الغواية الواضحة واما حديث المنزلة فهو قوله عم لعلي رض انت مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي وبيانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام
بدليل صحة الاستثناء واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها
كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش
بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى عم بوفاته
واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد
في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى
كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك
الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن على ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن
الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي رض اللهم الا ان يقال انما هو بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها
ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة
لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتأكيدا في القيام بامر القوم
ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصانا بل ربما يكون
عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى ولو سلم فتصرف هرون ونفاذ امره
لو بقي بعد موسى عم انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي رض فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب
عنها واما الجواب بان النبي عم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا رض على المدينة
فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال عم اما ترضى ان تكون
مني بمنزلة هرون من موسى عم الا انه لا نبي بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن ام
مكتوم استخلفه على المدينة في كثير من غزواته فربما يدفع بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان الاحتياج
الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة

الرابع من اخبار يدعون انها نصوص جلية من النبي عم على خلافة علي رض وهي قوله عم
مخاطبا للاصحابه سلموا عليه بامرة المؤمنين والضمير لعلي رض فان الامرة بالكسر الامارة من امر الرجل
صار اميرا وقوله عم لعلي رض انت الخليفة من بعدي وقوله عم انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين
وقوله عم وقد اخذ بيد علي رض هذا خليفتي عليكم وقوله عم لعلي رض انت اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب منع انها اخبار احاد في مقابلة
الاجماع وانها لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين
سيما علي واولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين
الخامس الاستدلال على امامة علي رض بالقدح في امامة الاخرين وتوجيهه انه لا نزاع في وجود
امام بعد النبي عم وغير علي رض من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما اجمالا فلظلمهم
لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الاية على كون من كان كافرا ثم اسلم
ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فلما لا يقدح في امامة ابي بكر رض
انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث النبي عم بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث
ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الاحاد والجواب ان خبر الواحد
وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة
وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع
من في رسول الله عم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد
ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رض فدك [illegible] مع انها ادعت ان النبي عم
نحلها اياها وشهد بذلك علي رض وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج
النبي عم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا
رد عمر بن عبد العزيز من المروانية فدك الى اولاد فاطمة رض والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر
فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم
بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان قصة فدك على ما يرويه الروافض ابين
الشواهد على انهم في الضلالة وافترائهم على الصحابة رض وكونهم [illegible] في الغواية
والنهاية في الوقاحة حيث ظنوا بمثل ابي بكر وعمر رض انهما اخذا حق سلالة النبوة
لينتفع به الاخرون لا هما بنفسهما ولا من يتصل بهما وبمثل علي رض انه مع علمه بحقيقة الحال
لم يدفع تلك الظلامة ايام خلافته وبسائر الصحابة انهم سكتوا على ذلك من غير [illegible]
والمذكور في كتب التواريخ ان فدك كانت على ما قرره ابو بكر رض اولا الى زمن معاوية
ثم اقطعها مروان ابن الحكم ووهبها مروان من ابنيه عبد العزيز وعبد الملك ثم لما ولي
الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك
فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه

ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المأمون الى عامله على المدينة قثم بن جعفر ان يرد
فدك الى اولاد فاطمة رض فدفعها الى محمد بن الحسن بن زيد بن علي بن ابي طالب
ومحمد بن عبد الله بن الحسن بن زيد ليقوما بها لاهلها وبعد ذلك من [illegible] المأمون
فلما استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه ومنها انه خالف رسول الله عم
في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عم مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد
واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل بعد ما ولاه امر الصدقات فالاستخلاف
وتوليته جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب من اطاعته والجواب انا لا نم
انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عندنا فابا بكر رض واما عندكم فعليا رض ولا نم
انه عزل عمر رض بل بعض توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق
عاملا فانه ليس من العزل في شيء ولا نم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي عم مخالفة له وترك
لاطاعته وانما يكون ذلك اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ولا نم ان هذا قادح
في استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع
لا يمينه وقال لجدة سألته عن ارثها لا اجد لك شيئا في كتاب الله تعالى ولا سنة نبيه
فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان الرسول عم اعطاها السدس وقال اطعموا الجدات
السدس ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكل وارث ليس بوالد
ولا ولد والجواب بعد التسليم ان هذا لا يقدح في الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين ومنها
انه شك عند موته في استحقاقه الامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله عم
عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك
بل على عدم النص وان الامامة كانت بالبيعة والاختيار وانه في طلب الحق بحيث يحاول
ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر رض مع كونه وليه وناصره
قال كانت بيعة ابي بكر رض فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه يعني انها كانت
فجاءة لا عن تدبر وابتناء على اصل والجواب ان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة
ووقى الله شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد
الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر رض مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد
البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ولهم حكايات اخر تجري مجرى ذلك اكثرها افتراءات وما صح منها
فلها محامل وتأويلات ولا تعارض ما ثبت للقوم من الكمالات وتواتر بين الجماعة
من المعجزات وما اشتهر من ثنائهم المؤسس على الايات والاحاديث المعتبرات
واما عمر رض فقدحوا في امامته بوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امرأة
حامل اعترفت بالزنا ورجم امرأة مجنونة زنت فنهاه علي عن ذلك فقال لولا علي
لهلك عمر ونهاه عن المغالاة في الصداق فقامت له امرأة وقالت الم يقل الله تعالى
وآتيتم احداهن قنطارا فقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم القصة

وعلمه بالجمل والظنون ونبهه على وجه التحريم ان الخطاء في مسئلة واكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح
في الامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن
عالما بالقرآن حتى شك في موت النبي عم ولم يسكن اليه حتى تلا عليه ابو بكر رض قوله تعالى
انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الآية والجواب ان ذلك كان لتشوش
البال واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال اولانه فهم من قوله تعالى هو الذي
ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله تعالى ليستخلفنهم في الارض
انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور وقوله كاني لم اسمع دلالة
على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او حملها على معنى آخر اي كاني لم اسمعها سماع
اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير
الحق فاعطى ازواج النبي عم منه ما لا يجوز حتى روي انه اعطى عائشة رض وحفصة
كل سنة عشرة آلاف درهم واقرض لنفسه ثمانين الف درهم وكذا في اموال الغنائم حيث
فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل البيت خمسهم الذي هو سهم
لذوي القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احواله علم قطعا انه ابعد
التصرف في الاموال بمحض الهوى واما التفضيل فلذلك بحسب ما يرى من المصلحة لانه
من الاجتهاديات التي لا قاطع فيها واما الخمس فلان كان لذوي القربى وهم بنو هاشم
وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع الا انه اجتهد فذهب
الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر لحصته بالفقراء منهم او الى انهم في سهل الاوساخ المحرمة
على بني هاشم وبالجملة فهذه مسئلة اجتهادية مذكورة في كتب الفقه لا تقدح في استحقاق
الامامة ومنها انه منع النكاح وهي ان يقول للمرأة تمتعي بك كذا مدة بكذا درهما
او معنى بعينك اياما بكذا وما يؤدي هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة وهي بمعناها
النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهي ان ما في مكة من علي
العمرة ثم يحج في اشهر الحج وبهم حلالا بمكة ويتبنى منها بالحج عامه ذلك وكان هو عرفا
شرعية المتعتين في عهد النبي عم على ما روي عنه انه قال ثلث كن على عهد رسول الله
انا انهي عنهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل والجواب ان هذه
من مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالآثار المشهورة اجماعا
من الصحابة على ما روي محمد بن الحنفية عن علي رض ان منادي رسول الله نادى يوم خيبر
الا ان الله ورسوله ينهيانكم عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس رض من الدنيا
حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة وبعضهم على انه انما ثبت اباحتها موقتة بثلثة ايام
ومعنى اعاقب عليهن احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام الدليل كما قال الامام الملثات في الحج
واباحه ابو حنيفة رض ومنها انه جعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز
نصب خليفتين لما فيه من اثارة الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا

متعة حج

بالخلافة واما بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض بالرأي فلا لان ذلك بمنزلة نصب الامام
واحد كامل الرأي وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا
واحدا منهم ولا يتجاوز بهم الامامة ولا بها يتعين غيرهم وح لا اشكال ومن نظر بعين
الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر في الاطراف علم جلالة محله عما يرميه الاعداء ونزاهة
ساحته عما يفتريه اهل البدع والاهواء وفهم بانه كان الغاية في العدل والسداد
والاسعاد على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبي نبي لكان عمر ولم يبعث فينا بنا
لبعث عم ولكن لا دواء لداء العناد ومن يضلل الله فما له من هاد
ومن مطاعنهم في عثمان رض انه ولي امور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن
عقبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعاوية بن ابي سفيان ومن يرى محارمهم
وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف
درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبي عم انه لا حمى الا لله ورسوله وعمر وانما حمى لابل المسلمين
العاملين وتحويلهم الصدقة والجزية والاموال لا لنفسه وانه احرق مصحف ابن مسعود
وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب ابا ذر ونفاه
الى الربذة وانه رد الحكم بن العاص وقد سيره رسول الله عم وانه اسقط القود
عن عبيد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان الحد عن الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وان الصحابة
خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يقدح
في الامامة كظهور الفسق والفساد ممن ولاه بعض البلاد لا اطلاع له على السرائر
وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند ظهور الفسق ومعوية كان على الشام في زمن
عمر رض ايضا والمذهب ان الباغي ليس بفاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك في زمان امامة
علي رض وبعضها افتراء محض كصرف ذلك المقدار من بيت المال الى اقاربه
واخذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها اجتهادات مفوضة
الى رأي الامام بحسب ما يرى من المصلحة كالتاديبات والتعزيرات ودرء الحد
والقصاص بالشبهات والتأويلات وبعضها كان باذن النبي عم كرد الحكم
بن العاص على ما روي انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر فقالا انك شاهد واحد
فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث خذلان الصحابة رض اياه وتركهم دفنه
من غير عذر فلو صح كان قدحا فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والانصار
رض عموما وبعلي بن ابي طالب خصوصا ان رضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك
دفن ميت في جوارهم سيما من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف
طول النهار ذاكرا وصائما شرفه رسول الله عم بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه
وكيف يخذلونه وقد كان من زمرتهم وطول العمر في نصرتهم علموا سابقته في الاسلام
وخاتمته الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم في المحاربة ولم يرض بما جاوز لواه

من المرافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضاء بسابق القضاء ومع ذلك لم يبايع له الحسن والحسين
رض في الاولى عنه معذورا وكان امر الله قدرا مقدورا خاتمة مرض
ابو بكر رض مرضه الذي توفي فيه في جمادى الآخرة سنة ثلث عشرة من الهجرة بعدما انقضى
من خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر فشاور الصحابة رض وجعل الخلافة لعمر وقال
لعثمان رض اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده
بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن
الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به ورأيي فيه
وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا
اي منقلب ينقلبون ووضعت الصحيفة على احد الصحابة فبايعوا من فيها حتى مرت بعلي
رض فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل
الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصفا بامر العدل والسماحة
ونظم قواعد الكرامة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء واستئصال الاقوياء
واعلاء لواء الاسلام وتمهيد الشرائع والاحكام بحيث صار ذلك كالامثال
في الامصار وطار كالامطار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين
من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وحين علم بالموت
قال ما احد احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله عم وهو عنهم راض
فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص
وجعل الخلافة شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رض فقال الزبير قد جعلت امري الى علي
وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن فخرج عبد الرحمن
ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي وقال تبايعني على كتاب الله وسنة رسول الله
وسيرة الشيخين فقال علي على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد برأيي ثم قال مثل ذلك
لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع
عثمان وبايعه الناس ورضوا بامامته وقول علي رض واجتهد برأيي ليس خلافا منه
في امامة الشيخين بل ذهابا الى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد لو لم عليه اتباع اجتهاده
وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوه
المقاييس ثم خرج على عثمان بعد اثنتي عشرة سنة من خلافته رعاع واوباش من كل اوب
واراذل من خزاعة ليس منهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط
الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي الحجة سنة خمس وثلثين ولو شاء قتل او خلع
لما ترك كبار الصحابة ومن بقي من اهل الشورى ومن العشرة المبشرين ما لحقه ذلك الى جمع من الاوباش
والاراذل ومن لا سابقة له في الاسلام ولا علم بشيء من امور الدين ثم اجتمع الناس
بعد ثلثة ايام وقيل خمسة على علي رض والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اولى الخلق

الموالي

بها لذلك وافضلهم في ذلك الزمان فقبله بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة
ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابي الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلم وعمار وابي موسى
الاشعري وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صح توبتهما عن المخالفة
وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم قعدوا
عن القتال مع اهل القبلة لما رووا في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعقدت خلافته
بما تيسر واتفق اهل الحل والعقد وقد دلت عليه احاديث كقوله عم الخلافة بعدي
ثلثون سنة وقوله عم لعلي تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله عم
لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رض ومن المشكل من اوقع
الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع زمان الشورى على ان الخلافة لعثمان
او علي وهو اجماع على انه لولا عثمان فهي لعلي فحين خرج عثمان من البين بقي لعلي
بالاجماع قال امام الحرمين لا اكتراث بقول من يقول لا اجماع على امامة علي رض فان الامامة
لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر واما الشيعة فيزعمون
ان الامام الحق بعد رسول الله عم علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين
ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه
محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي
ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده ويروون عن النبي عم
انه قال للحسين ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون
تارة بانه يجب في الامام العصمة والافضلية ولا توجدان فيمن سواهم والعاقل
يتعجب من هذه الروايات والتواترات التي لا اثر لها في القرون السالفة من اسلافهم
ولا رواة عن العترة الطاهرة ومن يوثق به من الرواة والمحدثين وانه كيف
خفي على من يدعي علي رض مع جلالة قدره دعوى الخلافة وكيف لم يبلغ هذه التواترات
بعد مائة وقد بلغ آحاد الروافض بعد سنين ثم لسائر فرق الشيعة في باب الامامة
اختلافات لا تحصى ذكر الامام في المحصل نبذا منها المبحث السادس ذهب معظم
اهل السنة وكثير من الفرق الى انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه
هرج وهيجان فتن احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر
ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي على عثمان والبعض الى التوقف
فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست قطعية ثم لا قاطع
يشهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم
متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر رض افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون
في عثمان وعلي رض وذهب الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله عم
علي لنا اجمالا ان علماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم

نقتضي ما نحن بصدده لو لم يوجد ما يدل الا وامارة لما اطلعوا عليه وتفصيله الكتاب والسنة
والآثار والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى
وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر رض والاتقى اكرم لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا رض
لان للنبي عم عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عم اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر دخل في الخطاب علي رض فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر
الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا
كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عم خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله عم
ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي
لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي وصاحبي الذي اوجب صحبتي في الغار وخليفتي
في امتي وقوله عم واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني
ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عم لابي الدرداء
حين كان يمشي امام ابي بكر أتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت
بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر مثل هذا الكلام وان كان ظاهره
نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر رض
افضل من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل
دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما لاح ثبوت افضلية الآخر وعلى هذا يحمل الاكثر
المشهور على قوله عم من قال حين يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت
احد يوم القيمة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او زاد عليه لانه في معنى
ان من قال ذلك فهو اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احدا قال مثله او زاد
عليه فالاستثناء بظاهره من النفي وبالتحقيق من الاثبات وعن عمرو بن العاص قلت لرسول
الله عم اي الناس احب اليك قال عائشة رض قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من
قال عمر وقال النبي عم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي
عم رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واما الاثر فعن ابن عمر رض كنا نقول
ورسول الله حي افضل امة النبي عم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت
لابي اي الناس خير بعد النبي عم قال ابو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان يقول عثمان
قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي رض خير الناس بعد النبيين ابو بكر
ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رض لما قيل له الا توصي قال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن
ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات
فما تواتر في ايام ابي بكر رض من اجتماع الكلمة وتأليف القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل
الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطرد فارس

عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم
وفي ايام عمر رض من فتح جانب الشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل
عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور
وافاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها
وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام وجمع الناس على مصحف
واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والانفاق في نصر
الدين والمهاجرة بهجرتين وكونه ختنا للنبي عم على ابنتين والاستحياء من ادنى شين
وشرفه لقوله عم عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله عم الا استحيي ممن تستحيي منه ملائكة
السماء وقوله عم انه يدخل الجنة بغير حساب   تمسكت الشيعة القائلون
بافضلية علي رض تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فقل تعالوا
ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الآية عني بانفسنا
عليا رض وان كان صيغة جمع لانه عم حين دعى وفد نجران الى المباهلة وهم الذين
على الظاهر من النصارى خرج ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم اذا انا دعوت
فأمنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير علي ولا اشتباه ان من كان بمنزلة نفس النبي كان افضل
وقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت
هذه الآية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وولداها
ولا خفاء في ان من وجب محبته بحكم نص الكتاب كان افضل وكذا من ثبت نصرته
للرسول بالعطف في كلام الله تعالى على اسم الله تعالى وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين
وذلك قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس رض
ان المراد به علي رض واما السنة فقوله عم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح
في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي
رض ولا خفاء في ان من ساوى هؤلاء الانبياء في هذه الكمالات كان افضل
وقوله عم اقضاكم علي رض والاقضى اعلم واكمل وقوله عم اللهم ائتني باحب خلقك
اليك يأكل معي من هذا الطير فجاء علي رض فاكل معه والاحب الى الله اكثر ثوابا
وهو معنى الافضل وقوله عم انت مني بمنزلة هرون من موسى ولم يكن عند موسى
افضل من هرون وفي قوله من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله عم يوم خيبر
لاعطين هذه الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله فلما اصبح الناس
غدوا على رسول الله كلهم يرجو ان يعطاها فقال اين علي بن ابي طالب قالوا
هو يا رسول الله يشتكي عينيه قال فارسلوا اليه فأتي به فبصق رسول الله عم في عينيه
فبرأ حتى كان لم يكن به وجع فاعطاه الراية وقوله عم انا دار الحكمة وعلي بابها
وقوله عم لعلي انت اخي في الدنيا والآخرة وذلك حين آخى رسول الله عم

من اصحابه لما علم بذلك عنه فقال اخيت بين اصحابك ولم تواخ بيني وبين احد فقال ع
لمبارزة علي عمرو بن عبدود افضل من عمل امتي الى يوم القيمة وقوله عم لعلي انت سيد
في الدنيا وسيد في الاخرة من احبك فقد احبني وحبيبي حبيب الله ومن ابغضك
فقد ابغضني وبغيضي بغيض الله فالويل لمن ابغضك بعدي واما المعقول فهو انه اعلم الصحابة
لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته للنبي عم واستفادته منه وقال النبي عم حين
نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي قال علي فما نسيت بعد ذلك
شيئا وقال علمني رسول الله الف باب من العلم ففتح لي من كل باب الف باب ولهذا
رجعت الصحابة اليه في كثير من الوقائع واستند العلماء في كثير من العلوم اليه كالمعتزلة
والاشاعرة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان رئيسهم ابن عباس رض
تلميذه والمشايخ في علم الطريقة وتصفية الباطن فان المرجع فيه الى العترة الطاهرة
وعلم النحو انما ظهر منه ولهذا قال لو كسرت الوسادة ثم جلست عليها لقضيت
بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم
وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من اية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل
او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت وايضا هو اشجعهم
يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن بلائه في الغزوات وهي مشهورة غنية عن البيان
ولهذا قال النبي عم لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار وقال عم يوم الاحزاب
لضربة علي خير من عبادة الثقلين وايضا هو ازهدهم لما تواتر من اعراضه
عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لاتساع ابواب الدنيا عليه ولهذا قال
يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري لا حاجة
لي فيك قد طلقتك ثلثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير واملك حقير وقال
والله لدنياكم هذه اهون في عيني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال ولدنياكم
هذه ازهد عندي من عفطة عنز وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت
كركبة البعير لطول سجوده واكثرهم سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام
على حبه مسكينا ويتيما واسيرا واشرفهم خلقا وطلاقة حتى نسب الى الدعابة واحلمهم
حتى ترك ابن ملجم في داره وجرى له عطية العطاء مع علمه بحاله وعفى عن مروان حين اخذه
يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر وايضا
هو افصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة واسبقهم اسلاما على ما روي انه
بعث النبي عم يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء وبالجملة فمناقبه اظهر من ان تخفى
واكثر من ان تحصى والصواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه
بالكمالات واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب
والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية

ابي بكر رض والاعتراف من علي رض بذلك على ان فيما ذكر مواضع بحث لا تخفى على المحصل
مثل ان المراد بانفسنا نفس النبي عم كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب
المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي رض فلا اختصاص به وكذا الكمالات
الثابتة للمذكورين من الانبياء وان احب خلقك يحتمل تخصيص ابي بكر وعمر منه
عملا بادلة افضليتهما ويحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان ياكل منه وان حكم
الاخوة ثابت في حق ابي بكر وعثمان رض حيث قال في حق ابي بكر لكنه اخي وصاحبي
ووزيري وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة واما حديث العلم والشجاعة فلم يقع
حادثة وقال الاولى بكر وعمر فيه راي وعند الاختلاف لم يكن يرجع الى قول
علي رض البتة بل قد وقع مثل ذلك فيما وقع بعد النبي عم من حوادث تكاد نصب ومنافي الاسلام
وليس الخبر في هداية من اهتدى ببركة ابي بكر وعمن دعوته وحسن تدبيره اقل من الخبر
في قتل من قتله علي رض من الكفار بل لعل ذلك ادخل في نصرة الاسلام وتكثير امة النبي عم
واما حديث الزهد فما في الاخفاء غني عن البيان واما السابق اسلاما فقيل
علي رض وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة رض وقيل ابو بكر رض وعليه الاكثرون
على ما صرح به حسان بن ثابت في شعره المشتهر على رؤس الاشهاد ولم ينكر عليه احد
وقيل اول من آمن به من النساء خديجة رض ومن الصبيان علي رض ومن العبيد
زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رض وبه اقتدى جمع من العظماء كعثمان
والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة الجراح
وغيرهم والانصاف فان مساعي ابي بكر وعثمان في الاسلام امر على البيان جلي
البرهان غني عن البيان   واما بعدهم فقد كون افضلية بعض الا فوله
بحسب العين امر ذهب اليه الائمة وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالي رح
حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد في الثناء
عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون
للوحي والتنزيل بقرائن الاحوال فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كانوا لا تاخذهم
في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف واما ممن عداهم فقد ورد النص بان فاطمة
رض سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين رض سيدا شباب اهل الجنة وان اهل
بيعة الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والحديبية
من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالمتواتر وهم ابو بكر
وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص
وسعيد بن زيد وابو عبيدة الجراح واما اجمالا فقد تطابق الكتاب والسنة
والاجماع على ان الفضيلة للعلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم
وقال تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال تعالى يرفع الله الذين

امنوا والذين اوتوا العلم درجات وقال النبي عم الناس سواسية كاسنان المشط
لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقال عم ان فضل العالم على العابد كفضل
القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عم فضل
العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال عم من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل
الله له طريقا الى الجنة فان قيل لكان ينبغي الاجماع على ان غير القرشي ليس بكفو للقرشي
وهذا يدل على ان القرشي سيما الهاشمي العلوي سيما الفاطمي افضل من غيره وان احقر
بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة في النكاح لتحصيل رضى الاولياء وعدم لحوق
العار ونحو ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في الفضل عند الله وكثرة الثواب
وعلو الدرجة في الجنة وهل يتصور فضل احاد قريش بل العلويين على علماء
الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي عم اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال عم اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى
والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
ومثل هذا يشعر بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف
النسب الا ترى انه عم قرنهم بكتاب الله تعالى في كون التمسك بهما منقذا عن الضلالة
ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا في العترة ولهذا
قال النبي عم من ابطأ به عمله لم يسرع به نسبه   المبحث السابع يجب تعظيم
الصحابة رض والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل
وتاويلات سيما المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا
واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الآيات
الصراح والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب ولزوم
النبي عم بتعظيمهم وكف اللسان عن الطعن فيهم حيث قال عم اكرموا اصحابي فانهم
خياركم وقال عم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه وقال عم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي
احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم وللروافض سيما الغلاة منهم مبالغات
في بغض البعض من الصحابة رض والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراءات لم تكن
في القرون السالفة فالاكل والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط
وان كانت لا تؤثر فيمن له استقامة على الصراط وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها
لم تكن في القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة
وعلماء السنة والجماعة والمهديين من خلفائهم مشهور وفي خطبهم ورسائلهم
واشعارهم ومدائحهم مذكور والله الهادي
وتوقف علي رض في اشياء

المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة رض وما جرى بينهم من الموافقة
والمخالفة ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية وليس بمنتفع به في الدين بل ربما يضر
باليقين الا انهم ذكروا نبذا من ذلك لامرين احدهما صون الاذهان السليمة عن التدنس
بالعقائد الردية التي توقعها حكايات بعض الروافض ورواياتهم وثانيهما ابتناء بعض
الفقه في باب البغاة عليها اذ لم يرد في ذلك نصوص يرجع اليها ولهذا قال ابو حنيفة لولا علي
لم يكن نعرف السيرة في الخوارج وكان النبي عم خص عليا رض بعلم تلك الاحوال لما علم
من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ
لما ابتلوا من معاملة علي رض ومنهم من غير تعرض لقبول ما توقف علي رض في بيعة ابي بكر رض
فمحمول على انه لما اصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله عم لم يتفرغ للنظر والاجتهاد
فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رض ودفع البغاة عنه
فلانه لم يأذن له في ذلك وكان يتحامى عن الحرب واراقة الدماء حتى قال من وضع سلاحه
من علمائي فهو حر ومع هذا فقد دفع عنه الحسن رض ولم ينفع وكان ما كان ولم يكن
يرضى من علي رض بذلك واعانة عليه ولهذا قال والله ما قتلت عثمان رض ولا مالأت
عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان رض وانكارا وكذا طلحة والزبير
الا ان من حضر من وجوه المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله
في حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء
على المدينة والفتك باهلها وكانوا جماعة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم لهم بامر الدين
ولا صحبة مع الرسول صلى الله عليه وسلم وتوقفه عن قصاص قتلة عثمان رض اما لشوكتهم وكونهم
وقصدهم بالخروج على من يطالبهم بدمه فاقتضى النظر الصائب تأخير الامر احترازا عن اثارة
الفتنة واما لانه رأى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتأويل الفاسد حيث
استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور وان الباغي اذا انقاد الامام اهل العدل
لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على ما هو رأي بعض المجتهدين
وامتناع سعد يعني امتناع جماعة من الصحابة رض كسعد بن ابي وقاص
وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي رض والخروج
معه الى الحروب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن اباء عما وجب عليهم من طاعته
بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام على الخروج الى الحروب فاختاروا ذلك بناء على احاديث
رووها على ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله عم عهد الي اذا وقعت الفتنة ان اكسر
سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال عم ستكون بعدي
فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي
وقال عم قتال المسلم كفر وسبابه فسوق ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة
ايام فلم يأتوا انما قعدوا عن الحروب
واما في الجمل فقاتل علي رض ثلث فرق من المسلمين

على ما قال النبي عم لعلي تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين والناكثون هم الذين
نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم طلحة والزبير رض وقاتلوا عليا رض
بعسكر مقدمهم عائشة رض في هودج على جمل اخذ خطامه كعب بن سور فسمي ذلك حرب
الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي رض بعدما بايعوه وتابعوه
في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طال محاربة علي رض
ومعاوية بصفين واشتدت اتفق الفريقان على تحكيم ابي موسى الاشعري وعمرو بن
العاص في امر الخلافة وعلى الرضاء بما يريانه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب
الراسبي وساروا الى النهروان فسار اليهم علي بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك
حرب الخوارج وحرب النهروان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه
وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رض والدخول تحت طاعته ذهابا الى انه
مالأ على قتل عثمان رض حيث ترك معاونته وجعل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع
الفريقان بصفين وهي قرية في ج من شاطئ الروم على علوة من الفرات ودام
الحرب بينهم شهورا فسمي ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع
ذلك علي رض لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت ما بينه وبين المخالفين
سيما معاوية واحزابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق
حتى من الاعداء الى انه افضل اهل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة
لخروجهم على الامام الحق بشبهة هي ترك القصاص من قتلة عثمان رض ولقوله عم لعمار تقتلك
الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقول علي رض اخواننا بغوا
علينا وليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التأويل وان كان باطلا فغاية
الامر انهم اخطأوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع
علي رض اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح ندم
طلحة والزبير رض وانصراف الزبير من الحرب واشتهر ندم عائشة رض والمحققون
من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهييجا من قتلة
عثمان رض حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا
من القصاص وقصد عائشة رض لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة
فوقعت في الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محاربي علي كفرة ومخالفيه فسقة تمسكا
بقوله عم حربك يا علي حربي وبان الطاعة واجبة فمن افرادهم وجها لا يتم
حيث لم يفرقوا بين ما يكون بتأويل وبين ما لا يكون نعم لو قلنا بتكفير الخوارج
بناء على تكفيرهم عليا رض لم يبعد لكنه بحث آخر فان قيل الكلام في ان عليا رض اعلم
وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لهم ان اجتهاده في هذه المسألة وحكمه
بعدم القصاص على الباغي او باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين بالوجوب

خطأ لا يصح مقاتلتهم ومثل هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص
ممن قتل مسلما فليس قطعا بخطائهم في الاجتهاد او عنادا الى حكم المسألة بل
الى اعتقادهم ان عليا رض توقف لقتله باعانتهم وتعذر عليه الاقتصاص منهم لكثرتهم فقد كان
عشرة آلاف من الرجال يلبسون السلاح ويقاتلون انا كلنا قتلة عثمان رض
وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء ان المصيب احدى الطائفتين
لا بعينه ولا بحكم على التعيين وكذا ما ذهب اليه البعض من ان كلتا الطائفتين على صواب
بناء على ان المصيب كل مجتهد وذلك لان الخلاف انما هو فيما اذا كان كل منهما مجتهدا في الوقت
على الشرائط المذكورة في الاجتهاد لا في كل من يحمل شبهة واهية ويتأول تأويلا
فاسدا ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بغى في الاسلام معاوية لان قتلة عثمان
لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة
اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا وفي حرب الخوارج الامر اظهر لان التحكيم
في نصب الامام وفي ما يتعلق بالحروب واجماع الكلمة كما يحصل بالقتال يحصل بالتحكيم سيما
وقد شرط ان يحكما بكتاب الله تعالى وسنة رسوله عم والقضاء بما هو النص في اصلاح
الزوجين بان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها وغاية متمسكهم ان الله تعالى اوجب
القتال بقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم
والجواب بعد تسليم كون الامر للفور او كون الفاء للتعقيب انه انما اوجب
القتال بعد الامر بالاصلاح وهذا اصلاح فلا يعدل عنه الى القتال ما لم يتعذر
فان قيل يزعمون ان الوقيعة في الصحابة بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل
بدعة وضلالة وخروج عن مذهب اهل الحق والصحابة انفسهم يتقاتلون بالسنان
ويتقاولون باللسان بما يكره وذلك وقيعة فيهم قلنا مقاتلتهم ومخاشنتهم في الكلام
كانت بحسب الاجتهاد ويقتصر على قدر الحاجة وقصد الى الرجوع الى الحق
ومقاتلتهم كانت لارتفاع التباين والعود الى الالفة والاجتماع بعدما لم يبق
طريق سواه وبالجملة فلم يقصدوا الا الخير والصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى
لبسط اللسان فيهم الى التهاون بنقلة الدين الباذلين انفسهم واموالهم في نصرة
المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته واما بعدهم يعني ان ما وقع بين الصحابة
رض من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور
على السنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم
والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك
والرياسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي عم
بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله ذكروا لها محامل وتأويلات
بها تليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا

لعامة المسلمين عن الزيغ والضلالة حتى كان الصحابة سيما المهاجرون منهم والأنصار
والمستبشرين بالصوت في دار البوار وأما ما جرى بعدهم من الظلم على أهل البيت للنبي عم
فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء يكاد
تشهد به الجماد والعجماء ويبكي له الأرض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق الصخور
ويبقى سوء عمله على كر الشهور ومر الدهور فلعنة الله على من باشر أو رضي أو سعى
ولعذاب الآخرة أشد وأبقى فان قيل من علماء المذهب من لم يجوز اللعن على يزيد
مع علمهم بأنه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد قلنا تحاميا أن يرتقي إلى الأعلى فالأعلى
كما هو شعار الروافض على ما روي في أدعيتهم ويجري في أنديتهم فرأى المعتنون بأمر
الدين إلجام العوام بالكلية طريقا إلى الاقتصاد في الاعتقاد بحيث لا تزل الأقدام
عن السواء ولا تضل الأفهام بالأهواء وإلا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف
لا يقع عليهما الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة أهل الضلال
وسد طرق لا يؤمن أن يجر إلى الغواية في المآل مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال وقد انكشف
لنا ذلك حين اضطربت الأحوال واشرأبت الأهوال وحيث لا متسع ولا مجال والمشتكى
إلى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال خاتمة قال [?] الأمة
يجب خروج المهدي ونزول عيسى عم وهما من أشراط الساعة وقد وردت في هذا
الباب أخبار صحاح وإن كانت آحادا ويشبه أن يكون حديث خروج الدجال
متواتر المعنى أما خروج المهدي فعن ابن مسعود رض أنه قال قال رسول الله عم لا تذهب
الدنيا حتى يملك العرب رجل من أهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن أم سلمة سمعت رسول الله
عم يقول المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن أبي سعيد الخدري رض قال رسول الله
عم المهدي مني أجلى الجبهة أقنى الأنف يملأ الأرض قسطا وعدلا كما ملئت
ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه رض قال ذكر رسول الله عم بلاء يصيب هذه الأمة
حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ إليه من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي وأهل بيتي
فيملأ به الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما فذهب العلماء إلى أنه إمام عادل
من ولد فاطمة رض يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه وزعمت الإمامية من الشيعة
أنه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا من الأعداء ولا استحالة في طول عمره كنوح
ولقمان والخضر عم وأنكر ذلك سائر الفرق لأنه ادعاء أمر مستبعد جدا إذ لم يعهد مثل
هذه الأعمار من غير دليل عليه ولا أمارة ولا إشارة من النبي عم ولأن اختفاء إمام هذا
القدر من الأنام بحيث لا يذكر إلا الاسم بعيد جدا ولأن بعثه مع هذا الاختفاء عبث
إذ المقصود من الإمام إقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم
فكان ينبغي أن يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الإمامة كسائر الأئمة من أهل البيت ليستظهر
به الأولياء وينتفع به الناس ولأن أولى الأزمنة بالظهور هو هذا الزمان

للقطع بأنه يسارع إلى الأعياد والاجتماع مع النسوان والصبيان فضلا عن الرجال
والأبطال وأما نزول عيسى عم فعن رسول الله عم أنه قال والذي نفسي بيده
ليوشكن أن ينزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث
وقال عم كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وإمامكم منكم ثم لم يثبت في حال إمام
الزمان حديث صحيح سوى ما روي أنه قال عم لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون
على الحق ظاهرين إلى يوم القيمة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول أميرهم تعال صل
لنا فيقول لا إن بعضكم على بعض أمراء تكرمة الله هذه الأمة فما يقال إن عيسى عم
يقتدي بالمهدي أو بالعكس شيء لا مستند له فلا ينبغي أن يعول عليه نعم هو وإن كان
حينئذ من أتباع النبي عم فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون أفضل من الإمام
إذ غاية علماء الأمة الشبه بأنبياء بني إسرائيل وأما قوله عم لا مهدي إلا عيسى بن مريم
فلا يبعد أن يحمل على الهداية إلى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نطق به الأحاديث
الصحاح ففي حديث طويل في الملاحم أنه يخرج الدجال إلى الشام فبينا المسلمون
يعدون للقتال يسوون الصفوف إذ أقيمت فينزل عيسى بن مريم فأمهم فإذا رآه
عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء فلو تركه لانذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله
بيده فيريهم دمه في حربته وفي هذا دليل على أن عيسى عم يؤم المسلمين في تلك الصلوة
وقال عم ما بين خلق آدم إلى قيام الساعة أمر أكبر من الدجال وقال عم ما من نبي
إلا أنذر قومه الأعور الكذاب ثم قصد وصفه وفصل كثيرا من أحواله وقال ينزل
عيسى بن مريم عند المنارة البيضاء شرقي دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب
لد فيقتله وقال عم الدجال يخرج من أرض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه
أقوام كأن وجوههم المجان المطرقة وقال عم يتبع الدجال من أمتي سبعون ألفا
عليهم السيجان أي الطيالسة الخضر ويحتمل أن يكون المراد أمة الدعوة على ما قال
عم يتبع الدجال من يهود أصفهان سبعون ألفا عليهم الطيالسة وقال عم من أدرك
منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف فإنه جواركم من فتنته وقال عم من سمع بالدجال
فلينأ عنه فوالله إن الرجل ليأتيه وهو يحسب أنه مؤمن فيتبعه مما يبعث به من الشبهات
وغير ذلك من أشراط الساعة عن حذيفة بن أسيد الغفاري قال اطلع
النبي عم علينا ونحن نتذاكر فقال ما تذكرون قالوا نذكر الساعة قال إنها لن تقوم
حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول
عيسى عم ويأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف
بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس إلى محشرهم وقال عم إن أول
الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن أبي ذر
رض حين غربت الشمس أتدري أين تذهب هذه قلت الله ورسوله أعلم قال فإنها

[illegible]

يرتب حتى يسجد تحت العرش فيستأذن فيؤذن له ويوشك ان يسجد فلا يقبل
منها ويستأذن فلا يؤذن ويقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها
فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال عم ان من اشراط
الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون
لخمسين امرأة قيم واحد وقال عم اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة وقال عم
اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال عم لا تقوم الساعة
حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وقال عم لا تقوم الساعة
حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون
اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال عم لا تقوم الساعة الا
على شرار الخلق وفي حديث لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله
وذكر عم في حديث من علامات الساعة ان يظهر الاصحاب وان يسود القبيلة
فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره وامثال ذلك
من الاحاديث في هذا الباب كثيرة رواها العدول الثقاة وصححها المحدثون
الاثبات والاحسن حملها على ظواهرها عند اهل الشرع لان الامور المذكورة
امور ممكنة عقلا وقد اخبر الصادق ان طلوع الشمس من مغربها ما اخبر به ويعلم
بانعكاس الامور وجريانها على ما لا ينبغي واول بعض العلماء الامارات الخارجة
عن المعتاد بالعلم والعدالة سيما القرآن والاثار الكاشفة للناس بعثت
الانبياء وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى عم بانقطاع
ذلك وبدو الخير والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وقلة نفع
الايام والاوقات او بكثرة الغفلة والاشتغال بامور الدنيا والفتنة الواقعة
الفتن العظام التي تشغل قلوب الانام فتمضي عليهم الليالي والايام
ويأجوج ومأجوج قبيل من اولاد يافث بن نوح وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من
الجيل ... سائر بني آدم لانه لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه
كلهم قد حمل السلاح منهم من هو في غاية الطول خمسون ذراعا ومائة وعشرون
ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية القصر كانوا يخرجون الى قوم
صالحين ... فيهلكون زروعهم وضروعهم وياكلونهم ... حتى بنى ذو القرنين سدا
وهم يحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي
عليهم ارجعوا ستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم يحفرونه
حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا ستحفرونه غدا ان شاء
الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم ... كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم
ارجعوا ستحفرونه غدا ان شاء الله ويستثنون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون

مقامهم بالشام وسائرهم بخراسان فيشربون المياه ويحصر الناس منهم
في حصونهم ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله
عليهم نغفا في اعناقهم فيهلكون جميعا فيرسل طيرا فيلقيهم في البحر فيرسل مطرا
فيغسل الارض وخروجهم يكون بعد خروج الدجال او قبل عيسى عم اياه
فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعر بان الامة في اواخر الزمان شر
الخلق وقبيل الحشر وقد قال النبي عم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام اخره
قلنا القرائن الظاهرة التي لا يشك فيها في خيرية القرون السابقة
انما هي غاية قرب عهد الساعة وحينئذ ينقرض زمن التكليف او كما دل على ما ورد
في الحديث انه يمكث عيسى عم والناس بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين
عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض
احد في قلبه مثقال ذرة من خير وايمان الا قبضته فيبقى شرار الناس في خفة الطير
واحلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيأمرهم الشيطان
بعبادة الاوثان وهم في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا
ما قال عم لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله واما في اواخر الزمان عند
كون الامة في الجملة على الطاعة والايمان فلا يبعد كونهم خيرا عند الله
واكثر ثوابا باعتبار ايمانهم وايمانهم مع الغيبة عن مشاهدة نزول الوحي
وظهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان
والطاعات والعلوم والمعارف وارشاد الطوائف مع فساد الزمان
وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل واستيلاء
اهل الجهل والشر والفساد وهذا لا ينافي خير القرون الاول ومن يليهم
باعتبار كثرة الطاعات والعبادات وصفاء العقائد وحلول البركات
وقرب العهد بالنبي عم واصحابه ونحو ذلك على ما قال عم خير القرون القرن
الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم يفشوا الكذب فان قيل في احاديث
قرب الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله عم انا والساعة كهاتين يعني
السبابة والوسطى على انها تكون قبل مائة سنة كقوله عم يسألوني عن الساعة
وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على الارض من نفس منفوسة يأتي عليها
مائة سنة وكقوله عم لا تأتي مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم
ونحن شاهدنا ثمانمائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات قلنا المراد ان قرب
ما بيني وبين الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين الاصبعين
او كفضل الوسطى على السبابة وحديث مائة سنة انما هو في القيامة الصغرى
المشار اليها بقوله من مات فقد قامت قيامته وقوله لجمع من الاعراب سالوه

عن الساعة وقد اشار الى اصغرهم ان نفس هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم
ساعتكم وانما الكلام في القيمة الكبرى التي هي حشر الكل وسوقهم الى المحشر
على ان الحديث ليس على عمومه لبقاء الخضر والياس ايضا
على ما ذهب اليه العظماء من العلماء ان اربعة
من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر
والياس في الارض وعيسى وادريس
في السماء عليهما السلام
الحمد لله على الاتمام ولرسوله
افضل السلام محمد وآله
الكرام وصحبه العظام
وقد وقع الفراغ عن تحريره
في بلدة انقره في اوائل ذي القعدة
في يوم الجمعة في سنة اربع
وثمانين وثمانمائة
من يد العبد الفقير اويس
بن اصيل جزاهما الله خيرا
في يوم الفصل يسر الله
الترقي من بروقه
الى شهابه والنوحى
في بحار الكتاب
بعون الملك
الوهاب

يا من كان حيا وكنت في التراب
اقرؤا لي بفضلكم فاتحة الكتاب

يا خالق الخلق طورا بعد اطوار • وعالم السر من قلبي واضماري •
اغفر لكاتبه وارحم لصاحبه • والمستمع به يا رب والقاري •
يا ناظرا فيه سل بالله رحمة • على المصنف واستغفر لكاتبه •
واطلب لنفسك من خير تريدها • من بعد ذلك غفرانا لصاحبه •
بونى يازدم يادكار اولسون • قالسون دونى دعا

مكتوب خواجه نصر من جنكز الى الشام

باسمك اللهم فاطر السموات والارض اما بعد ليعلم الملك الناصر وجا للؤمن يغمور وسائر امراء الشام واجناد انا جند الله خلقنا من سخطه وسلطنا على من حل عليه غضبه لا نرق لمن شكى ولا نرحم على من بكى فقد نزع الله الرحمة من قلوبنا فالويل كل الويل لمن لم يكن من حزبنا فقد خربنا البلاد وايتمنا الاولاد واظهرنا في الارض الفساد فلكم فيما مضى معتبر وبمن قبلناه مزدجر فاتعظوا بغيركم وسلموا الينا امركم من قبل ان ينكشف الغطا ويدخل عليكم منا الخطا فاي ارض تحويكم واي بلاد تأويكم فما لكم من سيوفنا خلاص ولا من مهابتنا مناص فخيولنا كالجبال واعدادنا كالرمال فان كنتم مسلمون قبلتم شرطنا واطعتم امرنا فلكم ما لنا وعليكم ما علينا فان كنتم خالفتم وعلى غيكم تماديتم فلا تلوموا الا انفسكم وذلك بما كسبت ايديكم فاحفظوا ما بين ايديكم لا تمنع والعساكر لعساكرنا لا ترد ولا تدفع ودعاكم علينا لا يجاب ولا يسمع فانكم اكلتم الحرام وخنتم الايمان واخترتم اللواط والفسوق والعصيان وفيكم الحسد والطغيان فابشروا بالمذلة والهوان فاليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تستكبرون في الارض بغير الحق وبما كنتم تفسقون وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وقد ثبت عندنا انكم الفجرة وقد ثبت عندكم اننا الكفرة وقد سلطنا عليكم من بيده امور مدبرة واحكام مقدرة ونحن مالكون للارض شرقا وغربا واصحاب الاموال سلبا ونهبا اخذون كل سفينة ظلما وغصبا فميزوا بعقولكم طرق الصواب واسرعوا الينا برد الجواب من قبل ان تضرم الحرب نارها وترمي شرارها وتحط اوزارها ونحن قد نثرنا جواهر الكلام والجواب كما يكون والسلام

الجواب

كتاب ورد عن الحضرة السلطانية والسدة الايلخانية الخاقانية بصر الله رشدها وصير العذر الصحيح مقبولا عندها بانهم مخلوقون من سخط الله مسلطون على من حل عليه غضبه لا يرقون لشاكٍ ولا يرحمون عبرة باكٍ قد نزع الله الرحمة من قلوبهم وذلك من اكبر عيوبهم هذه صفات الشياطين لا صفات السلاطين كفى بهذه الشهادة لكم واعظا وبما وصفتم به انفسكم ناهيا قل يا ايها الكافرون لا اعبد ما تعبدون بكل قبيح وصفتم وفي كل كتاب لعنتم وعلى لسان كل رسول ذكرتم وعندنا خبركم من حيث خلقتم فقد اراد الله بقتلكم حيث ما ثقفتم فانتم الكفرة كما زعمتم الا لعنة الله على الكافرين وزعمتم انا خنا الايمان واخترنا الفسوق والعصيان لا نخاف ان صار فرعون مذكرا والظالم واعظا ومنكرا من تمسك بالاصول لا يبالي بالفروع نحن مؤمنون حقا لا يداخلنا عيب ولا يغاضر ما رب قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله النار لكم خلقت ولجلودكم اضرمت اذا السماء انفطرت الى قوله علمت نفس ما قدمت واخرت خيولنا برقية ولبوسنا شامية وسيوفنا مصرية واكتافنا مضرية شديد المضارب وصفها في المشارق والمغارب قلوبنا لا تروع من شديد بعون الله الولي الحميد زعمتم ان قلوبكم كالجبال واعدادكم كالرمال فالقصاب لا يهوله كثرة الغنم وكثرة الحطب يكفيه قليل الضرم ايكون من الموت فرارنا وعلى الربح قرارنا ساء ما تحكمون بهجوم المنية عندنا غاية المنية ان عشنا فسعداء وان متنا فشهداء الا ان حزب الله هم الغالبون ابعد امير المؤمنين تطلبون منا الاطاعة فلا سمعا ولا طاعة اكفر بعد ايمان وتمرد بعد بنيان واتخاذ رب ثان وعبادة اصنام واوثان تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان كان غرضكم القتال ومبارزة الرجال فها نحن لكم منتظرون وعلى الله متوكلون خلقنا كثير وجمعنا غفير وسلطاننا سيفنا لا يوازنه حقير ولولا الكاتبكم الذي وصف مقالته ووصف رسالته ما قصرت ما قصرت فقد اوجزت وابلغت وصل كتابك فكان كصرير باب او طنين ذباب ما كان الغرض الا اظهار فصاحتك واعجاز بلاغتك سبكت ما قالوا في المكاتبة والتهديدات الكاذبة حفظت شيئا وغابت عنك اشياء عند الصباح يحمد القوم السرى وكتب سيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون لك هذا الخطاب وساتيك الجواب حتى ياتي امر الله فلا تستعجلوه الخادم الناصر ويغمور وسائر امراء الشام يؤدون عليكم السلام ويقولون ان كان لكم في الجواب سماح ولديكم هذه الفصاحة فاحاجتكم الى قراءة آيات وكثرة حكايات وتصنيف حكايات وتاليف مكاذبات ونحن ما اثرنا جواهر الكلام وما قدمنا مكان السلام فلنا ما حضر وبعتذر من عجز وحصر والسلام على من اتبع الهدى

وانت ايها المنشي يا من اراد انك تكلفت بتلخيص العبارة واخرتها وحق تركنا التلخيص والاختصار لان المثل المشهور خير الطعام ما حضر لان معناها في الكلام وهذا في افادة الاختصار بسبب مخاطبكم ايانا بالكلام الخشن واتى الاديب في الخطاب وان كان ذلك السلوب الخراسانية في العراق وان اردت ... محمد بن ... الملكي

مازوی زنک ماج اجنده ه ۱ اشترلو چیوه بدون ابراده
کی اجنده بصارنما که باغی اله و متواتر بشق ذکالر
اون درهم مازو به بش درهم راستق طاشی و بشی
درهم حنا و ایکی چکردک قرنفل و ایکی چکردک شب و ایکی
چکردک طوز جمله سنی سحق ایدوب الجق صو ایله یوغره لر
استعمال اوله مجرب حساب در

خضاب حد

حنا الله درهم املج درت درهم مازو ایکی درهم
راستق ایکی درهم طوز درت قراط شاب
ایکی قراط طلا ایدوب ایکی ساعت اکلنه

تکلک کلک بوز اول نوجوان اغلیلم
ندن یقلدی بو سرو روان اغلیلم
هم آن اغلیلم هم انک فراقندن
جهان نه اوله مانندی جهان اغلیلم

اگر در نامه درد دل نویسم
شود گلگون ز آب دیده نامه
نیامد قصه دوری به پایان
ولو قلنا الی یوم القیامه

صنوف دعوات عنبر نسیم
والوف تحیات عبهر شمیم

اذا جاء القضا ضاق الفضا
الابوام بحسبا لمرام

علامت ز دلم عشق تو بیرون نشود
بعوارض متبدل نشود بالذات

لابی نواس
علیک بالیاس من الناس
ان غنی نفسک بالیاس

نه هر که سر بتراشد قلندری داند
نه هر که چهره برافروخت دلبری داند

اگر خواهی شدن در ظل سبحان
مکن غیبت دگر مرد مسلمان

لمولانا فخر الدین الترمذی

مرا بتجربه معلوم گشت آخر حال
که عز مرد بعلمست عز علم بمال

پادشاها تا قیامت دولتت افزون باد
دوستانت شاد و خرم دشمنت محزون باد

والله المسئول ان یدیم عز الجناب الکرم
فی دوله و نعیم و تخصه بمزید فضل من عنده
والله ذو الفضل العظیم انه کریم
ولی الاجابة

صفت دواء مجرب لوخذ سکر سلیمانی
وملح اندرانی ولبن بقر و سمن بقر من کل واحد جزء
وسحق السکر والملح ثم اذاب السمن وملقی فیه ثم یصب
اللبن علی الجمیع ویخلط جیدا ثم یرفع فاذا عمله فامسح منه الذکر
ودعه ساعة حتی یجف ثم علیه العمل کذلک ستة ایام او اکثر
فانه یقوی الذکر و یعظمه وان لطخ به المراة فرجها
عظم ایضا وبالجملة ان الدلک بالماء الحار و بالادهان المسخنة
او باللبن الحلیب یعظم الذکر

صفت دواء اخر یدلک الذکر
باللبن الحلیب ساعة حلبه من الضرع
دلکا قویا ثم یغسل بالماء الحار
یفعل به ذلک ثلثة ایام
فانه یعظمه

اذا ضاقت بک البلوی ففکر فی الم نشرح
فعسر بین یسرین اذا فکرته فافرح

حی صمد کن فان یا خفی الالطاف نجنا مما نخاف

... اوقیه

٢٤٢

استغفر الله ذو الجلال والاکرام من جمیع الذنوب والاثام
در فوائد ... جمیع ... الشیخ ابو سعید رحمه الله
... بقوار لدفع الغم والله اعلم

عصت ربی خالقا رجانا ... لطیفا قاهرا منانا
رجوت منک سیدی غفرانا واغفر لنا عمدا مذنبا نعمانا

تم دوام هذا ختم بالایمان
ان شاء الله تعالی

[illegible] ... قطع ایدر ... ایدر آوتوز جانی ایدر [illegible]

[illegible] ... اوور برکی [illegible] ... ایدر

گمرکچیلک بیوزه ۱۲۰۵ مصر

گمرکچیلک بیوزه ۱۲۰۹ ... مصر [illegible]